

Die „Desorientiertheit“ des Menschen – Theodor Haeckers christliches Menschenbild im Kontext des Kulturkatholizismus

Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrads der Theologie
der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Universität Augsburg

vorgelegt von

Daniela Kaschke

2019

Erstgutachter:
Zweitgutachter:
Tag der mündlichen Prüfung:

Prof. DDr. Thomas Marschler
Prof. Dr. Roman Siebenrock
7. Februar 2020

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2019 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg als Dissertationsschrift angenommen. Ich danke Herrn Prof. Dr. Dr. Thomas Marschler für die Erstellung des Erstgutachtens und die angenehme Zusammenarbeit am Lehrstuhl für Dogmatik. Hier sei auch Frau Elke Griff gedankt, der guten Seele des Lehrstuhls. Für freundlichen Rat und die Erstellung des Zweitgutachtens danke ich Herrn Prof. Dr. Roman Siebenrock (Innsbruck). Die Hanns-Seidel-Stiftung unterstützte eine wichtige Phase dieses Projekts mit einem Stipendium, auch hierfür sei gedankt. Ideelle Förderung erfuhr ich zudem durch die Graduiertenschule für Geistes- und Sozialwissenschaften der Universität Augsburg. Durch die Vermittlung von Frau Prof. Dr. Kerstin Schlögl-Flierl in ihrer Funktion als Frauenbeauftragter der Fakultät kam ich in den Genuss einer durch das Büro für Chancengleichheit der Universität Augsburg finanzierten Hilfskraft während der Elternzeit. Frau Teresa Emanuel, die diese Aufgabe übernahm, war mir über mehrere Monate eine wertvolle Unterstützung. Vielen Dank dafür! Ein besonderer Dank gilt den zahlreichen Unterstützer*innen aus meinem Freundes- und Kolleg*innenkreis sowie meiner Familie. Sie wissen, dass sie gemeint sind und müssen nicht namentlich genannt werden.

Inhaltsverzeichnis

0. Einleitung	9
0.1. Forschungsstand	10
0.2. Fragestellung und Vorgehensweise	14
 I. Die Moderne als Herausforderung für katholische Intellektuelle im be- ginnenden 20. Jahrhundert	 19
1. Moderne als Problem	21
2. Neuscholastik	27
3. Modernismustreit	35
4. Christliche Philosophie	47
4.1. Begriffsgeschichte	47
4.2. Die Auseinandersetzung über christliche Philosophie	53
4.3. Hintergrund und Folgen der Auseinandersetzung	57
5. Erneuerung der katholischen Theologie	63
6. Kulturkatholizismus	73
6.1. Katholische Inferiorität	76
6.2. Carl Muth und ‚Das Hochland‘	78
6.3. ‚Der Brenner‘	82
6.4. Anpassung und Patriotismus bis 1918	84
6.5. Katholische Selbstvergewisserung in der Weimarer Republik	86
6.6. Nach 1933	93

II. Das Ringen um das Verständnis des Menschen – Haeckers christliches Menschenbild im ideengeschichtlichen Kontext	95
1. Theodor Haecker – Biographische Stationen	97
1.1. Herkunft und Werdegang	98
1.2. Publizistische Tätigkeit	99
1.3. Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus	102
2. „Was ist der Mensch?“ – Haeckers Personverständnis	109
2.1. Der Mensch in der Schöpfung	109
2.2. ‚Geist sein‘ als Merkmal der Gottebenbildlichkeit	113
2.2.1. Der menschliche Geist und der Geist Gottes	113
2.2.2. Der Geist des Menschen in seiner dreifaltigen Ausgestaltung	115
2.2.3. Erkennen	117
2.2.4. Wille	121
2.2.5. Fühlen	125
2.2.6. Ziel des Geistes	131
3. Personverständnis im theologischen Kontext	133
3.1. Zeitgenössische Schultheologie	133
3.1.1. Einleitung	133
3.1.2. Aufbau der Handbücher	135
3.1.3. Die Verfasstheit des Menschen bei Joseph Pohle	137
3.1.4. Die Verfasstheit des Menschen bei Franz Diekamp	138
3.1.5. Die Verfasstheit des Menschen bei Bernhard Bartmann	140
3.2. Das Personverständnis von Michael Schmaus	143
3.2.1. Schöpfung	143
3.2.2. Gott und Mensch	145
3.2.3. Gottebenbildlichkeit	147
3.2.4. Der Mensch als Geschöpf Gottes nach seiner verleiblichten Geistigkeit . .	149
3.2.5. Der Mensch als Geschöpf Gottes nach seiner von der Geistseele geformten Leiblichkeit	154
3.2.6. Herz	155
3.3. Haecker und Schmaus – eine vergleichende Betrachtung	157
3.3.1. Schöpfung – Mensch – Geist	157

3.3.2. Herz	161
3.3.3. Kurzer Exkurs zu Augustinus	166
4. „Der Christ und die Geschichte“ – Haeckers Geschichtsphilosophie	171
4.1. Geschichte und Metaphysik	171
4.2. Das Wesen der Geschichte	173
4.3. Der Mensch als Träger der Geschichte	177
4.4. Der Fortschritt in der Geschichte	179
4.5. Drei geschichtewirkende Mächte	181
4.6. Die Einheit der Geschichte	183
4.7. Überlieferung von Geschichte	185
4.8. Wiederholung	187
4.9. Kirche und Geschichte	189
4.10. Anfang und Ende von Geschichte	190
5. Geschichte im christlich-philosophischen Kontext	193
5.1. Josef Bernharts Geschichtsphilosophie	193
5.2. Bernhart und Haecker im Vergleich	200
6. „Christentum und Kultur“ – Haeckers Kulturverständnis	205
6.1. Schönheit	205
6.1.1. Schönheit als Transzendentalie	205
6.1.2. Das Schöne im Verhältnis zum Fühlen	206
6.1.3. Das Schöne im Verhältnis zum Wahren und Guten	209
6.1.4. Schönheit als Gegenwart	210
6.1.5. Schönheit des Bösen	211
6.2. Kunst	212
6.3. Kultur	218
7. Das Kulturverständnis im Kontext des zeitgenössischen Katholizismus	225
7.1. Die Unvereinbarkeit von Christentum und Kunst bei Rudolf Müller-Erb	225
7.2. Haeckers Erwiderung	229

III. Theodor Haecker – ein Kulturkatholik in Auseinandersetzung mit der Moderne	237
1. Haeckers theologischer und philosophischer Denkraum	239
2. Haeckers christliche Existenzphilosophie	249
3. Haecker als Schriftsteller und Zeitkritiker mit prophetischem Anspruch	253
4. Philosophie und Leben: Denken als Widerstand	257
4.1. Zeitenwende	257
4.2. Chaos und Pervertierung des Ordo	259
4.3. Macht – Geschichte – Politik	261
4.4. Reichsideologie	262
4.5. Rassen	264
4.6. Herrgott-Religion	265
4.7. Fazit	268
5. Haecker als Kulturkatholik im Spannungsfeld von Moderne und Antimoderne	269
6. Ausblick und Schluss	273
6.1. Ausblick	273
6.2. Schluss	277
Literaturverzeichnis	281
Autorenregister	291

0. Einleitung

„Die Frage, die spezifisch moderne Frage: Was ist der Mensch? entspringt aus einer viel wilderen, verzweifelteren Desorientiertheit als die sokratische: Was bin ich?“¹ Theodor Haecker (1879–1945) formuliert diesen Satz in seinem 1933 erschienenen und mit über sechs Auflagen am stärksten in der Öffentlichkeit wahrgenommenen Buch „Was ist der Mensch“, aus dem auch Auszüge in der Zeitschrift „Das Hochland“ veröffentlicht wurden.² Nicht zufällig im Jahr der Machtergreifung Hitlers verleiht er seiner Sorge darüber Ausdruck, dass der Mensch sich im „Chaos der Zeit“³, die er als „antispirituale“ Zeit erlebt, verlieren könne. Doch seine Bedenken greifen tiefer. Sie äußern sich als grundsätzliche Kritik an der modernen Welt, in der alle „Betrüger“ seien und das „aktive Böse dieser Welt [...] in der Form der Formlosigkeit in Presse und Publikum zu Hause, in Parlamentarismus, Wählerschaft, Bank- und Geldwirtschaft, lauter anonymen, vollkommen verantwortungslosen, nicht faßbaren Massenmächten“⁴ zu finden sei. Auch Religionen und Philosophien werden im „Warenhaus unserer liberalen Zeit [...] feilgeboten“⁵. Die Ausdifferenzierung der Wissenschaften führe zu einer „ungeheuerlichen babylonischen Geistes- und Sprachverwirrung, so daß bald keiner mehr den anderen versteht“⁶. Er erlebt die „Hysterie, daß nicht nur ein neues Zeitalter, sondern sogar ein neuer Äon anhebe“ und beklagt, dass „unsere Zeit [...] starke Tendenzen [habe,] eben dieses ewige Wesen zu leugnen, den Menschen radikal sich ändern zu lassen“⁷ und dass „[o]hne den christlichen Glauben [...] Europa nur ein Sandkorn im Wirbelwind der Meinungen, Ideen und Religionen“⁸ dem Untergang geweiht sei. Angesichts dieser Umbrüche stelle sich die Frage: „Wohin gehen wir in der Zeit?“⁹

Weit über eine bloß pessimistische Kulturkritik und schwermütige Grundstimmung hinaus offenbart Theodor Haeckers Werk ein genuines, tiefes Leiden an den Folgen einer Umwälzung,

1 Theodor HAECKER, Was ist der Mensch? In: Werke. Bd. 4. München 1965, 9–175, hier 106.

2 Vgl. Theodor HAECKER, Was ist der Mensch? In: Hochland 30 (1933) 1, 289–308.

3 Vgl. Theodor HAECKER, Chaos der Zeit. In: Hochland 30 (1933) 2, 1–23.

4 Theodor HAECKER, Satire und Polemik. In: Werke. Bd. 3. München 1961, 9–305, hier 43.

5 EBD., 44.

6 Theodor HAECKER, Vergil – Vater des Abendlandes. In: Werke. Bd. 5. München 1967, 9–142, hier 12.

7 EBD., 15.

8 Theodor HAECKER, Christentum und Kultur. München 1927, 15.

9 HAECKER, Was ist der Mensch?, 16.

wobei durch die damit verbundenen Entfremdungsprozesse der Mensch sich selbst zur offenen Frage wird. In einer solch zerrissenen und orientierungslosen Welt eine bleibend gültige Antwort auf die Frage nach dem Menschen zu finden, ist sein Kernanliegen. Theodor Haecker, der eine „in den 1920er- und 1930er- Jahren [...] öffentlich bekannte Persönlichkeit“¹⁰ war, stellt in den Mittelpunkt seiner Arbeit, die sich im weitesten Sinne mit „Christentum und Kultur“¹¹ befasst, die Reflexion über den „christlichen Menschen“¹².

0.1. Forschungsstand

Betrachtet man die für eine anthropologische Fragestellung relevante Literatur, stellt man fest, dass in der bisherigen Forschung keine umfassenden systematischen Studien zu Haeckers Werk vorgelegt wurden. Die wichtigsten Beiträge sind zum einen Eugen Blessings¹³ Schrift aus dem Jahr 1959, die anlässlich des 80. Geburtstages Theodor Haeckers einen Einblick in dessen „Gestalt und Werk“ gibt, und Walter Schnarwilers¹⁴ Studie über Theodor Haeckers christliches Menschenbild, die drei Jahre später folgte; zum anderen, aus neuerer Zeit, Florian Mayrs¹⁵ Einführung in Haeckers Werk aus dem Jahr 1994 und Karin Massers literaturwissenschaftliche Studie zu Theodor Haecker von 1986.¹⁶ Mit ästhetischen Aspekten im Werk Haeckers befasste sich Volker Eid 1968.¹⁷ Die Entstehungszeit aller dieser Arbeiten liegt geraume Zeit zurück.

10 Vgl. Winfried HALDER, Die Wurzeln des Widerstandes. Theodor Haecker in der politischen Landschaft des frühen 20. Jahrhunderts - eine Spurenlese. In: Freiburger Diözesan-Archiv 127 (2007), 105–134, hier 111. Theodor Haecker hat bei namhaften Autoren Erwähnung gefunden. Kritisch bei Kurt Tucholsky und Walter Benjamin, positiv bei Romano Guardini und Herman Hesse sowie anerkennend kritisch bei Thomas Mann. Vgl. Kurt (Peter Panther) TUCHOLSKY, So verschieden ist es im menschlichen Leben! In: Die Weltbühne 27 (1931), 542–543; Walter BENJAMIN, Privilegiertes Denken. Zu Theodor Haeckers „Vergil“. In: Rolf TIEDEMANN/Tillman REXROTH (Hg.), Walter Benjamin. Gesammelte Schriften. Frankfurt a. M., 315–322; Romano GUARDINI, Zu Theodor Haeckers Vergilbuch. In: Die Schildgenossen 12 (1932) 2/3, 133–136; Hermann HESSE, Der Begriff des Auserwählten. Von Sören Kierkegaard. Übersetzung und Nachwort von Theodor Haecker. Hellerau [1917]. In: Vivos voco 1 (1919/1920) 10, 659, hier 659; Thomas MANN, Tagebücher 1933–1934. Frankfurt a. M. 1977, 513. Heute ist er dagegen fast vollkommen in Vergessenheit geraten.

11 Theodor HAECKER, Christentum und Kultur. In: Werke. Bd. 1. München 1958, 95–133.

12 „Der Mensch steht im Mittelpunkt, aber der wesentlich gottbezogene Mensch. Darin liegt der Schlüssel zu Haeckers Gesamtwerk, dem man gerade den Gesamttitel geben könnte: der gottbezogene Mensch“: Walter SCHNARWILER, Theodor Haeckers christliches Menschenbild. Frankfurt a. M. 1962, 133.

13 Vgl. Eugen BLESSING, Theodor Haecker. Gestalt und Werk. Nürnberg 1959.

14 Vgl. SCHNARWILER, Menschenbild.

15 Vgl. Florian MAYR, Theodor Haecker. Eine Einführung in sein Werk (Politik- und kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 13). Paderborn/München u.a. 1994.

16 Vgl. Karin MASSER, Theodor Haecker - Literatur in theologischer Fragestellung (Europäische Hochschulschriften 01 904). Frankfurt a. M. u.a. 1986.

17 Volker EID, Die Kunst in christlicher Daseinsverantwortung nach Theodor Haecker (Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmantik 4). Würzburg 1968.

Gerade Blessing, Schnarwiler und Eids Studien sind als nahezu zeitgenössische Untersuchungen zu werten. Schnarwiler konnte seine Arbeit über das christliche Menschenbild aufgrund seines Rufs in die Mission zudem nicht in ausführlicher Form zu Ende führen.¹⁸ Mayrs philosophische Einführung in Haeckers Werk ist zwar die neueste eigenständige Publikation, aber mit 77 Seiten recht knapp gehalten. Angesichts des christlichen Gehalts von Haeckers Schriften ist auffällig, dass keine explizit theologische Arbeit zu finden ist. Die Autoren befassen sich mit Haecker entweder als Philosoph oder als Schriftsteller. Festzuhalten ist, dass die ohne Zweifel eindeutig christliche, oft auch theologische Fragestellung in Haeckers Schriften unterschiedlich bewertet wird: Während sie bei Blessing und Mayr als Beitrag und Entwurf einer christlichen Existenzphilosophie¹⁹ eingeordnet wird, wirft Karin Masser in ihrer literaturwissenschaftlichen Arbeit einen eher kritischen Blick darauf.²⁰ Sie attestiert Haecker eine aus der Beschäftigung mit thomistischer Metaphysik rührende, für die Moderne nicht rettbare theologische Überschattung seiner Literatur.²¹ Schnarwiler wiederum behandelt in seiner philosophisch angelegten Arbeit die vielen theologischen Bezüge Theodor Haeckers und referiert auch dessen These von der Möglichkeit und Legitimation einer christlichen Philosophie. Davon ausgehend fragt er, „ob Haecker wirklich eine Philosophie gegeben hat, oder nicht vielmehr eine Theologie“²².

Auch die Quellenlage zu Haeckers Biographie ist lückenhaft. Das Archivmaterial im Marbacher Literaturarchiv besteht aus persönlichen Dokumenten, wie etwa Briefen, Zeugnissen, Urkunden, staatlichen Zuweisungen, Studienbüchern und ähnlichem. Eine umfassende Aufarbeitung des Archivmaterials wurde von dem Literaturwissenschaftler Hinrich Siefken geleistet. Siefken untersuchte im Rahmen seiner Forschungen über Diaristen im Totalitarismus Haeckers Tag- und Nachtbücher und seine Verbindungen zur Weißen Rose. Ein von ihm herausgegebenes Tagungsbeihft stellt eine Chronik des Lebens Haeckers dar, die anhand der Quellen im Deutschen Literaturarchiv in Marbach zusammengestellt wurde. Erwähnenswert ist auch die in diesem Band abgedruckte, für eine wissenschaftliche Beschäftigung mit Haecker überaus hilfreiche Bibliographie von Eva Dambacher.²³ In gemeinsamer Herausgeberschaft mit Bernhard Hanssler

18 Vgl. SCHNARWILER, Menschenbild, 11.

19 „Der Entwurf christlicher Existenzphilosophie, den sein Werk letztlich darstellt [...]“ MAYR, Theodor Haecker, 10.

20 Vgl. MASSER, Theodor Haecker, Kap. V.

21 Vgl. EBD., 34f. 357. 363.

22 SCHNARWILER, Menschenbild, 129.

23 Hinrich SIEFKEN, Leben und Werk des christlichen Essayisten Theodor Haecker. Eine Einführung. In: Gebhard FÜRST (Hg.), Theodor Haecker (1879–1945). Verteidigung des Bildes vom Menschen (Hohenheimer Protokolle 55). Stuttgart 2001, 17–42, Vgl. Hinrich SIEFKEN, Totalitäre Erfahrungen aus Sicht eines christlichen Essayisten. Theodor Haecker im Dritten Reich. In: Frank-Lothar KROLL (Hg.), Die totalitäre Erfahrung. Deutsche Literatur und Drittes Reich (Literarische Landschaften 5). Berlin 2003, 117–151; Hinrich SIEFKEN, Theodor Haecker Tag- und Nachtbücher 1939–1945. Diaries from the Dark Ages. In: Janet WHARTON (Hg.), German Politics and Society from

ließ Siefken 1995 eine Sammlung von Briefen und Erinnerungen folgen.²⁴ Winfried Halder, der mit seiner „Spurensuche“²⁵ einen Einblick in die politischen und zeitgeschichtlichen Hintergründe gibt, betrachtet die spärliche Forschungslage kritisch. Er nennt die Historiker Clemens Bauer und Hugo Ott als „Ausnahmen hinsichtlich ihres Bemühens um Haeckers Andenken“²⁶. Was fehlt, ist eine Gesamtschau. Entweder findet nur die Beschäftigung mit Haeckers Werk statt, das fällt dann eher knapp und paraphrasierend aus, weil angesichts fehlender Quellenangaben durch Haecker Referenzautoren schwer zu ermitteln sind und auch das Finden und Herausarbeiten einer Gesamtsystematik im Denken nicht gelingt. Oder es gibt biographische Studien und hier vor allem Untersuchungen zu seiner Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, wobei unter historischem Interesse die Verbindungen zu Mitgliedern der Weißen Rose, unter literaturwissenschaftlichem Interesse das Thema des Diaristen im inneren Exil in den Blick genommen werden.

Eine Darstellung des jeweiligen Forschungsstands aller Kontexte und Themenbereiche, die im Laufe dieser Arbeit behandelt werden, ist in diesem Rahmen nicht zielführend. Aufgrund der Bedeutung des Kulturkatholizismus für die Einordnung Haeckers sollen hier jedoch die wichtigsten Publikationen genannt werden: „Kulturen, Mentalitäten, Mythen. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts“²⁷, „Kulturkatholizismus. Katholiken auf dem Weg in die deutsche Kultur 1900–1933“²⁸, „Aufklärung – Modernismus – Postmoderne. Das Ringen der katholischen Theologie um eine zeitgemäße Glaubensverantwortung“²⁹, sowie „Modernismus in Deutschland“³⁰ (alle Otto Weiss). Für den Modernismus sei zudem noch exemplarisch auf

1933 to the Wende. Nottingham 1992, 7–25; Hinrich SIEFKEN (Hg.), Die Weiße Rose. Student Resistance to National Socialism 1942/1943. Forschungsergebnisse und Erfahrungsberichte (University of Nottingham Monographs in the Humanities 7). Nottingham 1991; Hinrich SIEFKEN, Die Weiße Rose und Theodor Haecker. Widerstand im Glauben. In: Ders. (Hg.), Die Weiße Rose. Student Resistance to National Socialism 1942/1943. Forschungsergebnisse und Erfahrungsberichte (University of Nottingham Monographs in the Humanities 7). Nottingham 1991, 117–146; sowie die biographische Einleitung zu den ebenfalls von Siefken neu herausgegebenen und kommentierten „Tag- und Nachtbücher“: Theodor HAECKER, Tag- und Nachtbücher. 1939–1945. Erste vollständige und kommentierte Ausgabe. Hg. von Hinrich Siefken (Brenner-Studien 9). Innsbruck 1989.

24 Vgl. Bernhard HANSSLER/Hinrich SIEFKEN (Hg.), Theodor Haecker. Leben und Werk; Texte Briefe Erinnerungen Würdigungen; zum 50. Todestag am 9. April 1995 (Esslinger Studien 15). Sigmaringen 1995.

25 Vgl. HALDER, Wurzeln des Widerstandes, 107.

26 EBD.; Zu Bauer und Ott: Clemens BAUER, Theodor Haecker. In: Werke. Bd. 5. München 1967, 371–412, Vgl. vgl. Hugo OTT, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt a. M. 1988, 250ff.

27 Otto WEISS u.a. (Hg.), Kulturen, Mentalitäten, Mythen. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Paderborn 2004.

28 Otto WEISS, Kulturkatholizismus. Katholiken auf dem Weg in die deutsche Kultur 1900–1933. Regensburg 2014.

29 Otto WEISS, Aufklärung – Modernismus – Postmoderne. Das Ringen der katholischen Theologie um eine zeitgemäße Glaubensverantwortung. Regensburg 2017.

30 Otto WEISS, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte. Regensburg 1995.

Hubert Wolf³¹ und Claus Arnold³² hingewiesen. Der Sammelband „Religiös-kulturelle Bewegungen im deutschen Katholizismus seit 1800“³³ umfasst mehrere beachtenswerte Beiträge. Wolfgang Frühwald beschäftigt sich darin mit der katholischen Literatur im 19. und 20. Jahrhundert, Vincent Berning behandelt die geistig-kulturelle Neubesinnung vor und nach dem Ersten Weltkrieg und Albert Fuß widmet sich der Rezeption des „Renouveau catholique“ in Deutschland.³⁴ Dieser Band wird ergänzt durch eine neuere Studie aus dem Jahr 2005 von Veit Neumann, die sich mit der Theologie des Renouveau catholique am Beispiel von Bernanos und Mauriac auseinandersetzt. In einem ausführlichen ersten Teil wird dabei in die historischen und gesellschaftlichen Hintergründe dieser Bewegung in Frankreich eingeführt.³⁵ Unter Mitarbeit von zahlreichen Wissenschaftlern wurde schließlich 2008 ein Band mit dem Titel „Moderne und Antimoderne“ von Wilhelm Kühlmann und Roman Luckscheiter herausgegeben, der aus verschiedenen Perspektiven ein differenziertes Bild von Renouveau catholique und deutscher Literatur zeichnet.³⁶ Weiterhin relevant ist aus neuerer Zeit der zweisprachige Band von Michel Grunewald und Uwe Puschner über das katholische Intellektuellenmilieu zwischen 1871 und 1963.³⁷ Hier ist vor allem auf die Abhandlung Gilbert Merlios über die Zeitschrift *Hochland* hinzuweisen, die nach deren Ort zwischen kulturellem und politischem Katholizismus fragt. Mit

31 Hubert WOLF (Hg.), *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums*. Paderborn/München 1998.

32 Claus ARNOLD, *Kleine Geschichte des Modernismus*. Freiburg i. Br. 2007.

33 Anton RAUSCHER (Hg.), *Religiös-kulturelle Bewegungen im deutschen Katholizismus seit 1800* (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B). Paderborn/München 1986.

34 Wolfgang FRÜHWALD, *Katholische Literatur im 19. und 20. Jahrhundert in Deutschland*. In: Anton RAUSCHER (Hg.), *Religiös-kulturelle Bewegungen im deutschen Katholizismus seit 1800* (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B). Paderborn/München 1986, 9–26; Vincent BERNING, *Geistig-kulturelle Neubesinnung im deutschen Katholizismus vor und nach dem Ersten Weltkrieg*. In: Anton RAUSCHER (Hg.), *Religiös-kulturelle Bewegungen im deutschen Katholizismus seit 1800* (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B). Paderborn/München 1986, 47–98; Albert FUSS, *Der Renouveau catholique und seine Rezeption in Deutschland*. In: Anton RAUSCHER (Hg.), *Religiös-kulturelle Bewegungen im deutschen Katholizismus seit 1800* (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B). Paderborn/München 1986, 137–167.

35 Vgl. Veit NEUMANN, *Die Theologie des Renouveau catholique. Glaubensreflexion französischer Schriftsteller in der Moderne am Beispiel von Georges Bernanos und François Mauriac* (Regensburger Studien zur Theologie 65). Frankfurt a. M./München 2007.

36 Vgl. Wilhelm KÜHLMANN/Roman LUCKSCHEITER (Hg.), *Moderne und Antimoderne. Der „Renouveau catholique“ und die deutsche Literatur*. Beiträge des Heidelberger Colloquiums vom 12. bis 16. September 2006 (Rombach-Wissenschaften. Reihe Catholica 1). Freiburg i. Br. 2008.

37 Vgl. Michel GRUNEWALD (Hg.), *Le milieu intellectuel catholique en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1871–1963)* (Convergences 40). Bern 2006. Erwähnenswert sind hier besonders die folgenden zwei Beiträge: Gilbert MERLIO, *Carl Muth et la revue Hochland. Entre catholicisme culturel et catholicisme politique*. In: Michel GRUNEWALD (Hg.), *Le milieu intellectuel catholique en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1871–1963)* (Convergences 40). Bern 2006, 191–208; Joachim SCHMIEDL, *Der katholische Aufbruch der Zwischenkriegszeit und die Stimmen der Zeit*. In: Michel GRUNEWALD (Hg.), *Le milieu intellectuel catholique en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1871–1963)* (Convergences 40). Bern 2006, 231–254.

dem Hochland beschäftigt sich auch die schon etwas ältere Publikation von Konrad Ackermann aus dem Jahr 1965 unter dem Gesichtspunkt des geistigen Widerstands während des Nationalsozialismus.³⁸ In einer aktuelleren Studie von 2009 untersucht die Historikerin Maria Cristina Giacomini Literatur und Literaturkritik in der frühen Phase des Hochland und geht dabei auch auf die geistesgeschichtlichen Hintergründe ein.³⁹

0.2. Fragestellung und Vorgehensweise

Aus der Tatsache, dass die Einordnung Haeckers von den genannten Autoren unterschiedlich erfolgt, ergibt sich eine bisher ungelöste Aufgabe, der in dieser Arbeit nachgegangen werden soll. Für eine gelingende Näherung an Haecker scheint eine mehrperspektivische Herangehensweise die Voraussetzung zu sein, welche die bisher einzeln behandelten Bereiche verbindet: den ideengeschichtlichen Kontext, Haeckers Leben bzw. noch bedeutender seine Selbstaussagen und sein Werk. Denn gerade weil Haecker sich nicht einfach einer Gruppe oder einem Genre zuordnen lässt, ist es angebracht den Hintergrund aufzuzeigen, mit dem er auf die eine oder andere Weise in Berührung gekommen ist und der sein Werk beeinflusst hat. Dies soll in den Versuch münden, die Frage der Einordnung Haeckers als Philosoph, als Theologe oder als gläubiger Schriftsteller und Publizist differenzierter zu beantworten und somit einen Beitrag zur Erhellung dieser komplexen und schwer greifbaren Autorenpersönlichkeit zu leisten.

Dieser Fragestellung folgend ist die Arbeit in drei Teile gegliedert. Der erste Teil spannt als Themenhorizont die Problematik der Auseinandersetzung mit der Moderne im beginnenden 20. Jahrhundert auf.⁴⁰ Die Entscheidung für das Rahmenthema Moderne rührt daher, dass diese in ihren durchaus divergierenden Erscheinungen ein starkes Movens für die Menschen, nicht zuletzt für Katholiken, war und sich auch Haecker diesbezüglich positioniert. Hier werden in mehreren Kapiteln Aspekte des intellektuellen Lebens zu dem genannten ideengeschichtlichen Kontext eröffnet, vor dessen Hintergrund Theodor Haecker sachgemäß interpretiert

38 Vgl. Konrad ACKERMANN, *Der Widerstand der Monatsschrift Hochland gegen den Nationalsozialismus*. München 1965.

39 Vgl. Maria Cristina GIACOMINI, *Zwischen katholischem Milieu und Nation. Literatur und Literaturkritik im Hochland (1903–1918)* (Politik- und kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 29). Paderborn 2009. Weitere Beiträge sollen noch genannt werden: Karl-Joseph HUMMEL/Michael KISSENER, *Die Katholiken und das Dritte Reich. Kontroversen und Debatten*. Paderborn 2009; Thomas PITTROF (Hg.), *Literarischer Katholizismus als Forschungsaufgabe. Umrisse eines Forschungsprogramms* (Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 48). Berlin 2007; Heinz HÜRTEN, *Deutsche Katholiken 1918–1945*. Paderborn 1992; Walter METHLAGL, *Theodor Haecker und „Der Brenner“*. In: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch NF 19* (1978), 199–216.

40 Thomas Ruster spricht vom „Konfliktfeld Katholizismus und Moderne“. Thomas RUSTER, *Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik*. Paderborn/München² 1997, 13.

werden kann. Die theologische Grundausrichtung dieser Arbeit legt dabei eine Begrenzung auf theologisch-kulturelle Bereiche nahe, in die zeitgeschichtliche und politische Geschehnisse nur insoweit integriert wurden, als sie sich auf der Ebene von Theologie und Kultur widerspiegeln. Die Darstellung dieser Bereiche erhebt nicht den Anspruch auf Vollständigkeit, genausowenig auf eine erschöpfende Präsentation der Forschungsdiskussionen. Aufgrund Haeckers Verortung im akademisch gebildeten Milieu und seines Interesses an philosophisch-theologischen Themen kann es sich auch um keine sozialgeschichtliche Untersuchung der Katholiken dieser Zeit handeln, sondern im Fokus steht das katholische Intellektuellenmilieu. Anhand zentraler Publikationen soll so ein Überblick über die theologischen und kultur-katholischen Entwicklungen im Wirkungszeitraum Haeckers – zwischen 1910 und 1945, mit einem Schwerpunkt auf den 20er und 30er Jahren, in denen die Hauptwerke Haeckers erschienen sind – in Deutschland gegeben werden, die den Hintergrund für Haeckers schriftstellerisches Wirken darstellen.

Zunächst wird in Kürze die Moderne bzw. Modernisierung allgemein als Phänomen seit dem ausgehenden Mittelalter bzw. seit der Aufklärung dargestellt um mit der Formel der Konfliktforschung, dass Konflikt durch Ungleichzeitigkeit im Prozess entsteht⁴¹, das Spannungsfeld zu eröffnen, das sich von dieser Entwicklung aus für die Kirche ergibt.

Innerhalb dieser Auseinandersetzung muss nach der Schultheologie, bzw. ihrer besonderen Form der Neuscholastik gefragt werden, da sie zu dieser Zeit die universitäre Normaltheologie darstellte und entscheidende theologische Positionsbestimmungen vorgenommen hat. Wenn diese auch keinen besonderen Einfluss auf Haecker hatte, so ist das umso bemerkenswerter, weil es bedeutet, dass universitäre Theologie und Priesterausbildung parallel zu kulturphilosophischer und literarischer Beschäftigung mit theologischen Themen verlief. Durchlässigkeiten sind Vermittlungsautoren zu verdanken wie beispielsweise Michael Schmaus.

Das Thema Moderne ist weiterhin durch die als Modernismusstreit bekannte kirchenpolitische Auseinandersetzung im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert vorgegeben. Die von den Katholiken erlebte Ungleichzeitigkeit mit der modernen Welt spitzte sich in einen von päpstlicher Seite forcierten Konflikt zu, der den „modernistischen“ Reformversuchen „antimodernistische“ Maßnahmen entgegensetzte. Daher müssen auch die theologischen Suchbewegungen religionsphilosophischer sowie literarischer Autoren der 20er und 30er Jahre als von dieser Problematik gekennzeichnet gesehen werden. Anders als Thomas Ruster, der der Theologie zur Zeit der Weimarer Republik im Gesamten eine antimoderne Absicht unterstellt⁴², will diese Arbeit in ihr den Versuch einer Selbstvergewisserung angesichts von Ungleichzeitigkeit

⁴¹ Vgl. WEISS, Modernismus in Deutschland, 1.

⁴² Siehe Schlusskapitel. Vgl. RUSTER, Die verlorene Nützlichkeit.

keiten, Umbrüchen und sozialen, politischen und kulturellen Herausforderungen sehen. Diese Suchbewegungen werden in allen Bereichen des geistigen Lebens fortgesetzt, beispielsweise in der christlichen Philosophie – als spezielles und charakteristisches Phänomen der Zeit –, in den Erneuerungsbestrebungen der Theologie und in der katholischen Kulturlandschaft, vor allem um die für Haecker bedeutenden Kulturzeitschriften *Hochland* und *Brenner*.

Christliche Philosophie sah sich in den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts der Debatte über die Voraussetzungslosigkeit von Wissenschaft ausgesetzt. Die Autoren vertraten unterschiedliche Positionen bezüglich der grundsätzlichen Möglichkeit einer christlichen Philosophie. Denn wo die Frage, ob es eine voraussetzungslose Wissenschaft geben könne, verneint wird, dort kann auch der Einbezug von Erfahrung und Lebenswelt christlicher Wissenschaftler einen neuen Denkhorizont eröffnen. Hierbei ist ein Trend weg vom Rationalismus des 18. und 19. Jahrhunderts hin zu einer neuen, philosophisch begründeten Innerlichkeit und einem Lebensbezug von Philosophie zu beobachten. Somit ist eine Durchlässigkeit auf weitere Entwicklungen der Theologie, beispielsweise die *Nouvelle Théologie*, transzendentaltheologische, geschichtstheologische und weitere Ansätze möglich, die letztendlich zu einer Pluralisierung theologischer Methoden und Stile im 20. Jahrhundert führen.

Neben diesen akademischen und kirchenpolitischen Hintergründen kommt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts dem Kulturkatholizismus eine besondere Bedeutung zu. Der Begriff bezeichnet eine Bewegung von Laien, welche vor allem auf die Initiative Carl Muths hin die gesellschaftliche und kulturelle Situation der Inferiorität der Katholiken aufbrechen und an der Nationalkultur teilnehmen wollten. Diese Bewegung war in sich stark heterogen und vereinte eine große Bandbreite unterschiedlicher, moderner bis antimoderner Positionen unter sich. Sie sah sich vor die Herausforderung gestellt, auf eine sich ständig wandelnde politische und sich zunehmend ausdifferenzierende gesellschaftliche und von beiden Kräften – Politik und Gesellschaft – geprägte kulturelle Realität zu reagieren. Sind alle diese Kontexte eröffnet, vor denen man Person und Werk Theodor Haeckers verstehen muss, soll auch dessen Leben anhand einiger biographischer Stationen vorgestellt werden.

Vor diesem ideengeschichtlichen Hintergrund vollzieht sich die Auseinandersetzung mit Haeckers christlichem Menschenbild. Nicht mit der Absicht, ein isolierbares Gedankensystem zu identifizieren, sondern um zu fragen, wie Haecker mit seiner Materie umgeht und um beispielhaft zu zeigen, dass er es zwar auf eigenwillige, aber doch für einen bestimmten Ausschnitt katholischer Intellektualität seiner Zeit typische Art und Weise tut. So muss der erste Teil der Arbeit als orientierende Lesehilfe für die Ausführungen und Vergleichsanalysen zum systematisch-vergleichenden zweiten Teil der Arbeit verstanden werden. Das Interesse vieler

Theologen und katholischer Intellektueller für den Lebenswert des Dogmas, für die existentielle Auslegung der Glaubensinhalte, für die Verbindung von dem, was seit jeher für wahr und objektiv gültig gehalten wurde mit den Themen, Fragen und Herausforderungen der neuen Zeit mit ihren Veränderungsprozessen und der Vielfalt neuer Möglichkeiten: Dies alles hat Haecker im Blick, wenn er seine Deutung von Welt und Mensch darlegt und als erbauliche Hilfe für den Einzelnen anbietet.

Wenn davon die Rede war, dass der Mensch das Hauptthema im Denken Haeckers ist, so muss darauf hingewiesen werden, dass – so alt die denkerische Beschäftigung mit dem Menschen auch ist – er in der katholischen Theologie gerade erst zu dieser Zeit in den Fokus der Aufmerksamkeit rückte und sich die Anthropologie als eigenständiger Traktat erst Jahrzehnte später etablierte. Dieser Entwicklung geht die „Entdeckung“ des Menschen durch Max Scheler, Arnold Gehlen und Helmuth Plessner in der zeitgenössischen Philosophie voraus, die sich systematisch mit dem Menschen auseinandersetzten und dabei vor allem an seiner Konstitution, am Zusammenspiel seiner Schichten und Eigenarten im ganzmenschlichen Sein und damit an der Ergründung seines Wesens interessiert waren.⁴³ Es ist daher nicht erstaunlich, dass sich Haecker, der mehrere Jahre bei Scheler studiert hatte, mit dem Menschen und seinen Dreier-Strukturen aus Geist-Seele-Leib und Denken-Wollen-Fühlen beschäftigt. Auch Haeckers Auseinandersetzung mit der geschichtlichen Dimension des Menschen ist für seine Zeit hochaktuell. So kann für die meisten der sich im beginnenden 20. Jahrhundert neu entwickelnden Theologien gesagt werden, dass sie von der „Grundeinsicht des 19. Jahrhunderts von der Geschichtlichkeit allen Seins“⁴⁴ geprägt sind. In diesem Kontext schließlich greift Haecker mit der Frage nach christlicher Kultur als freier Ausdrucksform des Menschen eine entscheidende Debatte des Katholizismus des frühen 20. Jahrhunderts auf.

Der zweite Teil der Arbeit ist den soeben angeklungenen Kernaspekten des christlichen Menschenbilds Theodor Haeckers gewidmet. Diese umfassen sein Personverständnis, seine Geschichtsphilosophie und sein Kulturverständnis. Bei der Behandlung dieser Themen wurde als Analysemittel der Vergleich gewählt. Haecker wird jeweils ein zeitgenössischer Vergleichsautor zur Seite gestellt. Dies hat zwei Gründe. Zum einen kann so die damalige Aktualität der Themen verdeutlicht werden. Zum anderen tritt damit die Eigenart von Haeckers Gedankenwelt zutage. Für die Wahl der Vergleichspartner war dabei folgendes Kriterium von Bedeutung: Es sollte sich um Zeitgenossen handeln, die von denselben Kontexten wie Haecker bestimmt und daher

⁴³ Vgl. Ursula LIEVENBRÜCK, *Theologische Anthropologie*. In: Thomas MARSCHLER/Thomas SCHÄRTL (Hg.), *Dogmatik heute*. Regensburg 2018, 173–230, hier 173–174.

⁴⁴ Wolfgang PAULY, *Theologien im 20. Jahrhundert*. In: Ders. (Hg.), *Geschichte der christlichen Theologie*. Darmstadt 2008, 197–229, hier 209.

in ihrem Denken und Schreiben von der Auseinandersetzung mit der Moderne beeinflusst sind. Für den Bereich Person ist dies Michael Schmaus, der als Vertreter der Schultheologie gleichzeitig Bindeglied zu den zahlreichen Entwürfen laientheologischer und -philosophischer Existenzdeutung jener Zeit war. Für Geschichte ist es Joseph Bernhart, der sich wie Theodor Haecker als freier Schriftsteller und Hochlandautor außerhalb der „Akademie“ bewegte und einen stark von den faschistischen und totalitären Entwicklungen im Deutschland der 30er Jahre beeinflussten geschichtstheologischen Ansatz entwarf. Für Kultur wurde mit Rudolf Müller-Erb ein weiterer Hochlandautor gewählt, der für eine auch innerhalb des Kulturkatholizismus vertretene traditionalistische, kulturpessimistische Auffassung stand und damit innerhalb der Zeitschrift eine heftige Diskussion auslöste, an der auch Haecker teilnahm. Diese exemplarischen Vergleiche zeigen, dass Haecker aus allen Kontexten Anleihen zieht und sich doch von ihnen abhebt, dass er Grenzen zwischen den Disziplinen verwischt, einen eigenen Stil verfolgt und sich so allzu rigiden Systematisierungsversuchen immer wieder zu entziehen versteht.

Durch diese ausführlichere Auseinandersetzung mit zentralen Ausschnitten aus Haeckers Werk ist der Grundstein gelegt, um die Ausgangsfrage nochmal zu stellen und nun fundiert und differenziert zu beantworten. In einer Synthese werden alle Aspekte miteinander verwoben und unter der zentralen Frage beleuchtet: Wie ist Haecker einzuordnen? So wird anhand der pointierten Bündelung des Personverständnisses und einiger anschließender Analysen Haeckers philosophisches Anliegen, seine Methode und sein Selbstverständnis ersichtlich, aus Haeckers Geschichtsverständnis der Widerstand gegen die Nationalsozialisten folgerichtig und im Blick auf das kulturelle Leben des Menschen seine Verortung im öffentlichen intellektuellen Raum des Kulturkatholizismus und seinen Auseinandersetzungen mit den Themen der Moderne einsichtig. Die bestimmenden Momente in Haeckers Leben und Werk sind also der philosophisch-theologische Denkraum einer *Philosophia perennis*, das danach ausgerichtete und davon inspirierte Lebenszeugnis sowie die daraus sich ergebende öffentliche Wirksamkeit, die politische oder kulturelle Gestaltungsformen annehmen kann.

Teil I.

Die Moderne als Herausforderung für katholische Intellektuelle im beginnenden 20. Jahrhundert

1. Moderne als Problem

Der Hintergrund, vor dem katholische Intellektuelle wie Theodor Haecker betrachtet werden müssen, ist die Frage des Verhältnisses von Katholiken bzw. der katholischen Kirche zu Beginn des 20. Jahrhunderts zur Moderne. Moderne ist ein schwer auszumachendes, komplexes Phänomen. Der Begriff ist nicht immer weiterführend, da er oftmals zu vieles unter sich zu vereinen sucht. Auch die oft mit Moderne assoziierten Begriffe wie Emanzipation, Aufklärung, Autonomie, Subjektivismus und Individualismus, Liberalismus und Rationalismus sind als Kampfbegriffe belegt und greifen zur Erhellung nicht weit genug. Thomas Ruster kommt daher zum Schluss, dass „kein eindeutiger Begriff von Moderne zu gewinnen ist“¹. Es ist kein klar definierbarer Zustand, sondern „Ergebnis eines – übrigens ungleichmäßig verlaufenden und unabgeschlossenen – Prozesses, eben der Modernisierung“². Gemeint ist ein Prozess „der Veränderung und damit zugleich der Auflösung; aufgelöst werden alle jene Schranken und Grenzen in der Gesellschaft, die sich der Veränderung entgegenstellen“³. Also alles Alte, für fest und dauerhaft gültig Geglaubte: Alte Ordnungsstrukturen, Weltbilder, Privilegien und Hierarchien. Mit der Auflösung von Schranken ergibt sich ein neuer, größerer Handlungsspielraum. Auch das gehört zur Moderne: die Freiheit und zugleich der Druck, dieselbe zu gestalten. Denn wenn alte Deutungsmuster und Wahrheitsansprüche aufgelöst sind, müssen neue gefunden werden, die wiederum nur relativ und vorläufig sein können. So gehört nach Ruster zur Moderne auch das Anerkennen der Prozesshaftigkeit und Vorläufigkeit alles gesellschaftlichen und kulturellen Schaffens. Ruster beruft sich dabei auf Franz-Xaver Kaufmann: „Reflexes modernes Bewußtsein rechnet mit der Vorläufigkeit seiner Ordnungsmuster und begründet seine Selbstbehauptung durch Lernprozesse“.⁴

So kann man Modernisierung grundsätzlich als komplexen gesamtgesellschaftlichen Prozess der Umwandlung und Umwälzung überkommener Vorstellungen, Meinungen, Referenzrahmen, Philosophien und Ideologien, politischer, wirtschaftlicher und sozialer Ziele betrachten. Dabei

1 RUSTER, Die verlorene Nützlichkeit, 15.

2 EBD.

3 EBD.

4 EBD., nach Franz-Xaver KAUFMANN/Johann Baptist METZ, Zukunftsfähigkeit. Freiburg i. Br. 1987, 30.

handelt es sich um eine historische Entwicklung, die sich über einen langen Zeitraum erstreckt, der in etwa vom Ausgang des Mittelalters bis in das 20. Jahrhundert reicht. Zum Konflikt zwischen Katholiken und der Moderne kommt es, weil hier eine „Ungleichzeitigkeit in der Entwicklung“ vorliegt.⁵

Otto Weiß beschreibt, welche Veränderungen die Modernisierung nach sich zieht: „Modernisierung bedeutet [...] Entmythologisierung, rationale Durchdringung, Säkularisierung; es bedeutet aber auch Versachlichung: im staatlichen Bereich heißt das Überwindung der personalen Herrschaft zu Gunsten des Staats, des Klientelsystems zu Gunsten abstrakter Verwaltung. Modernisierung bedeutet im politischen Bereich Demokratisierung.“⁶ Und mit Nipperdey: „Das Leben des Einzelnen hört auf traditionsgeleitet zu sein, es wird innen- oder außergeleitet; an die Stelle weniger vorgegebener Rollen treten viele selbstgewählte und sich widersprechende Rollen; die Pluralität (Pluralisierung) der Lebenswelten, die individualistische Lebensgestaltung; der Wandel der Werte: Individualismus, Leistung, Arbeit, Erfolg, Konsum, Fortschritt und Machen-Können; der Glaube an Dynamik und Wandel mehr als an Statik und Stabilität“⁷. Die Tatsache, dass sich Katholiken in Deutschland um die Wende zum 20. Jahrhundert gewissermaßen in einer Subkultur befanden, die an diesem Prozess nicht bzw. nur in eingeschränktem Maße teilhatte, führt zu dieser Ungleichzeitigkeit, und somit zu einem Konflikt, der auch auf kirchenamtlicher Ebene ausgetragen werden sollte: dem Modernismusstreit. Er muss als Zuspitzung eines Konflikts zwischen Kirche und der aufkommenden und sich durchsetzenden Moderne gesehen werden, dessen Ursprünge ins Mittelalter zurückreichen, der schließlich mit Reformation und Beginn der Neuzeit aufbrach und nicht nur die weltanschauliche, sondern auch die gesellschaftliche Ebene betraf. Dieser über Jahrhunderte dauernde Konflikt zog daher auch eine Identitätskrise der katholischen Kirche nach sich.⁸

Um den Hintergrund genauer zu beleuchten, genügt ein kurzer Blick auf die Geschichte der Moderne selbst. Der Ursprung der Moderne im engeren Sinn liegt in der Aufklärung. Sie war getragen vom protestantischen Bildungsbürgertum und brach mit einer geschlossenen Kultur, die von Kirche, Theologie und institutionalisierter Religiosität bestimmt war. Gegen gottgewollte Ordnung und ererbte Privilegien wurden als neue Werte die Freiheit des Denkens und Gewissens, Initiativfreude, Leistung und Bürgersinn gestellt. Bildung und Wissen erhielten besondere Wertschätzung, Bürgertum und Staatsdienst wurden als Elemente eines modernen Staatswesens angesehen. Es herrschte das Ideal der Vernunftautonomie, die manchmal zum

⁵ So lautet ein Grundgesetz heutiger Konfliktforschung. Vgl. WEISS, Modernismus in Deutschland, 1.

⁶ EBD.

⁷ Thomas NIPPERDEY, Nachdenken über die deutsche Geschichte. Essays. München 1986, 45.

⁸ Vgl. WEISS, Modernismus in Deutschland, 27.

Rationalismus übersteigert wurde und damit auch zu einer Leugnung alles Übernatürlichen tendierte. Bewusstes und verantwortliches Handeln, Freiheit des Einzelnen, personale Würde, Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz, Menschenrechte, Toleranz, Herausbildung des modernen Rechtsstaats, neueres Verständnis der christlichen Ehe, dies alles waren Werte der Aufklärung, die als neu errungen verstanden wurden und den Weg in die Moderne ebneten.⁹ Wie geht nun die Aufklärung mit der Frage nach Gott um? Dies war keine Frage unter anderen Fragen, sondern geradezu der Kern des aufklärerischen Denkens. Denn „vom neuzeitlichen subjektivistischen Denken, das auf die Erfahrungswelt der Phänomene eingegrenzt war, konsequent zu Ende gedacht, (schien) kein Weg zur Erkenntnis objektiver metaphysischer Wahrheit zu führen“.¹⁰ Vor dem Hintergrund einer grundsätzlichen Trennung von Glauben und Wissen wurde es schwer, eine wissenschaftliche Begründung für Gott bzw. die Religion zu finden. Was folgte, war die Abkehr von der Metaphysik und gleichzeitig die Betonung einer universal gültigen Ethik, in der Gott die Rolle des Postulats der praktischen Vernunft zukam. Bisherige Formen der Volksfrömmigkeit, das Gebot- und Formelhafte, gingen in ihrer Bedeutung zugunsten einer Hervorhebung der je eigenen Gesinnung und Innerlichkeit zurück. Im Zentrum sollte die persönliche Entscheidung zu Christus stehen. Weiterhin wurzelte in der Aufklärung die folgenreiche Erkenntnis über die symbolische Bedeutung von Mythen, welche als Methode der Entmythologisierung Eingang zunächst in die protestantische und von dort aus 150 Jahre später in die katholische Bibelexegese fand.¹¹

Das 19. Jahrhundert umfasste eine Vielzahl gesellschaftlicher, politischer und ideeller Strömungen. Nach dem Trauma der französischen Revolution, die auch den aufgeklärten Glauben an den Fortschritt durch Erziehung erschüttert hatte, bekamen in Deutschland zunächst restaurative Kräfte Rückenwind. Als Protest gegen die Verabsolutierung der aufgeklärten Vernunft bejahten die Menschen der Romantik das Unbegreifbare genauso wie umfassende Ordnungen und Bindungen. Die unverrückbare Seins- und Weltordnung der katholischen Kirche wurde wieder als sichere Heimstatt empfunden. Der deutsche Idealismus versuchte die Welt als Ganzes in ein System zu bringen und bediente sich dazu neuhumanistischer Ideale. Politischen Niederschlag fand dies im Vormärz, der den revolutionären Werten der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit die Forderung nach Recht und Ordnung entgegensetzte. Folgerichtig wurde alle Hoffnung auf die Autorität der Monarchie gesetzt, auch die päpstliche, die immer stärker mit dem Unfehlbarkeitsanspruch verbunden wurde.¹²

⁹ Vgl. EBD., 37.

¹⁰ EBD., 37–38.

¹¹ Vgl. EBD., 38–39.

¹² Vgl. EBD., 40.

Doch die Romantik konnte sich nicht durchsetzen, zumindest nicht auf gesamtgesellschaftlicher Ebene. Fortschrittsglaube und die begonnenen Modernisierungsprozesse ließen sich nicht aufhalten. Zunehmend wurden die vergleichbar hohen Ideale der Aufklärung von der Zweckrationalität der Industrialisierung abgelöst. Die modernen Wissenschaften, die sich stetig wachsender Beliebtheit erfreuten, setzten die induktive, positivistische Methode durch und somit die Vorrangstellung der Naturwissenschaften. Damit trat „an die Stelle der Metaphysik die Physik“¹³.

Mit dieser Wende von der Theorie zur Empirie, zum Praktischen und auch zum Sozialen entstanden entsprechend die Wirtschafts- und Sozialwissenschaften. Vor allem im preußisch-protestantischen Bildungsbürgertum herrschte der Mythos der deutschen Wissenschaft: nämlich eine Tendenz zum quasi-religiösen Fortschrittsglauben als Welterklärung in Verbindung mit einem Deutschland- und Luthermythos.¹⁴ Beides führte zu Überlegenheitsgefühlen vor allem gegenüber romanischen und katholischen Denkern. Diese sich an Rationalismus, Materialismus und Naturwissenschaft orientierende Bewegung warf der katholischen Kirche Fortschrittsfeindlichkeit und Aberglaube vor. Max Weber beispielsweise bezeichnete den Katholizismus als prinzipiell kulturell minderwertig. In diesem teils stark überzeichneten Gegensatz zwischen den Konfessionen ist nach Otto Weiß der Ursprung des Kulturkampfes zu sehen. „Er wurde vom protestantischen nationalliberalen Bildungsbürgertum und einem Teil der Professorenschaft mit Überzeugung als Kampf für deutsche Kultur gegen die romanisch geprägte katholische Kirche geführt, deren Angehörige, vorwiegend dem Kleinbürgertum zugehörig, in Preußen systematisch aus staatlichen und gesellschaftlichen Schlüsselpositionen ausgeschlossen waren und darum nur schwer aus einer in sich geschlossenen katholischen Subkultur heraustreten konnten.“¹⁵

Was wiederum die Katholiken auf Abstand gehen ließ, war die Beobachtung, dass sich in der liberalen protestantischen Theologie die Tendenz abzeichnete, in der neuzeitlichen Spannung zwischen Wissen und Glauben dem Wissen den Vorzug zu geben. Die Wissenschaft hatte das letzte Wort, ein einseitiger Historismus entschied über die Wahrheiten des Glaubens.¹⁶ In Reaktion auf diese gesellschaftlichen Entwicklungen musste sich der Katholik und im besonderen der katholische Theologe einigen Fragen stellen: Was bleibt vom Glauben, wenn die Metaphysik verabschiedet wird? Gibt es auch innerhalb des neuzeitlichen Denkens Möglichkeiten einer metaphysischen Gotteserkenntnis? Und ist philosophische Glaubensbegründung überhaupt

13 WEISS, *Modernismus in Deutschland*, 42.

14 Zur Widerlegung des Luthermythos in Anschluss an E. Troeltsch u.a. siehe NIPPERDEY, *Nachdenken*, 31–43.

15 Vgl. WEISS, *Modernismus in Deutschland*, 43–44.

16 Vgl. EBD., 45.

notwendig? Wenn Glaube weiterhin möglich sein soll, scheint es nur zwei Antworten zu geben: Entweder man fügt sich diesem Modernisierungsprozess und vollzieht damit auch die anthropologische Wende mit, wie es die Protestanten tun, oder aber man verweigert die Wende und hält an der alten Metaphysik fest. Damit würde jedoch eine Trennung von Glauben und Wissen einhergehen. Letztere Position hat die katholische Kirche eingenommen.¹⁷

Die Moderne als gesamtgesellschaftliche Herausforderung dieser Zeit ist für katholische Intellektuelle im besonderen Maße ein Problem: Sie fordert zum Finden einer eigenen Position zwischen modern und antimodern heraus, also zur Suche nach Sinn- und Orientierungsangeboten innerhalb dieses Spektrums. Alle Bereiche, in denen sie sich bewegen, sei es Theologie, christliche Philosophie oder Kultur und Literatur, müssen vor dem Hintergrund dieser spannungsvollen Auseinandersetzungen verstanden werden und bieten gleichzeitig Ressourcen für die angefragten neuen Sinnzusammenhänge. „Zwischen der Öffnung zur Moderne und dem Rückzug auf festgefügte Bastionen gab es viele Zwischentöne, Schattierungen, Nuancen.“¹⁸

¹⁷ Vgl. EBD., 45–46.

¹⁸ WEISS, Aufklärung, 61.

2. Neuscholastik

Innerhalb des Modernisierungsprozesses nimmt die Neuscholastik als die an theologischen Fakultäten vor allem im italienischen und deutschen Sprachraum vorherrschende Unterrichtsform, aus der sich allmählich die sogenannte Schultheologie entwickelt, eine besondere Rolle ein. Als theologische Restaurationsbewegung nach den erschütternden Ereignissen der Französischen Revolution und in Reaktion auf den Epochenumbruch der Aufklärung und der in der Folge entstehenden idealistischen Systeme und einer allgemein vonstatten gehenden Säkularisierung, versucht sie in Verbindung mit idealisierenden Mittelaltervorstellungen der Romantik und ultramontanen Strömungen das katholische Denken zu stärken und vorgenannten Phänomenen entgegenzusetzen.¹ So erwacht ein neues Interesse an der mittelalterlich-scholastischen Philosophie, die man unter besonderer Berücksichtigung des Werkes Thomas von Aquins zu einem zwar historisch eruierbaren aber letztlich der Geschichte enthobenen System von Satz- wahrheiten ausbauen wollte, an die theologische Spekulation anknüpfen konnte („philosophia perennis“). Diese philosophisch-theologische Denkrichtung wird dabei „von der Autorität des päpstlichen Lehramtes [...] in seinem kirchenleitenden (Jurisdiktion) und traditionsnormierenden Anspruch (Unfehlbarkeit) [...] theologisch vorbereitet [...], nachhaltig gefördert und disziplinar geschützt“².

Die Neuscholastik entsteht im 19. Jahrhundert zunächst in Italien und kommt von dort auch nach Deutschland. Der Begriff findet sich zuerst 1862 bei Jakob Frohschammer und Alois von Schmid und wird als Schlagwort in der Auseinandersetzung zwischen Ultramontanismus und deutscher katholischer Universitätstheologie gebraucht. Bei beiden Autoren hat er auch eine kirchenpolitische Bedeutung, da er eine Theologie bzw. Philosophie bezeichnet, die sich besonderer Wertschätzung vatikanischer Behörden erfreute.³ Heute wird allgemein unter Neuscholastik der „Rückgriff auf die Scholastik des 13. Jahrhunderts, einer mit Methoden der

1 Vgl. Detlef PEITZ, Die Anfänge der Neuscholastik in Deutschland und Italien (1818–1870). Bonn 2006, 13.

2 Roman SIEBENROCK, Zäsur: Neuscholastik, Antimodernismus. In: Gregor Maria HOFF/Ulrich KÖRTNER (Hg.), Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse, Akteure, Wissensformen. Stuttgart 2012, 185–197, hier 185–186.

3 Vgl. Heinrich SCHMIDINGER, Art. Neuscholastik. In: HWPh 6 (1980), 769–774, hier 769.

Philosophie (verstanden als ‚ancilla theologiae‘) betriebenen, auf der positiven Offenbarung aufruhenden Theologie“⁴ verstanden.

Wenn man eine historische Grenze zwischen Spät- bzw. Barockscholastik und Neuscholastik ziehen will, liegt diese etwa zu Beginn des 19. Jahrhunderts.⁵ Hier erfährt Vincenzo Buzzetti als erster Aufmerksamkeit über seinen Lehrort Piacenza hinaus, als er die aristotelisch-thomistische Philosophie – in der Prägung des Lehrbuchs von Salvatore Roselli aus dem 18. Jahrhundert – zum Gegenstand seines Unterrichts macht, dann auch Gaetano Sanseverino, der sich der thomistischen Philosophie in vielen Veröffentlichungen widmet. Klaus Unterburger macht auf drei Kennzeichen aufmerksam, die schon diesen frühen Neuthomismus betreffen und charakteristisch für die Folgezeit sein sollte: „Die Philosophie des Aquinaten wurde ‚als goldene‘ Mitte zwischen den philosophischen Extremen eingeschätzt, mit der aristotelischen Philosophie identifiziert und in klarer Frontstellung gegen die philosophischen Systeme der Gegenwart propagiert.“⁶ Gerade die Verzweckung der Scholastik zur Überwindung und Entlarvung der neueren philosophischen Ansätze spielte in der Folge eine wichtige Rolle.⁷

In Deutschland wurde die Entstehung der Neuscholastik durch Romantik und Restauration ab der Mitte des 19. Jahrhunderts sowie durch den Zusammenbruch des Deutschen Idealismus nach Hegel und dem Erstarken des deutschen Katholizismus begünstigt.⁸ Hier wurden Mainz und Würzburg zu wichtigen Zentren für die Formulierung und Verbreitung der neuscholastischen Lehre. Systematisch ausgearbeitet wurden die Positionen der Neuscholastik vor allem unter Betonung der so genannten philosophia perennis von Autoren wie Franz Jakob Clemens, Joseph Kleutgen, Heinrich Plassmann und Constantin von Schüzler.⁹ Nach Clemens ist diese seit der antiken Philosophie über die Kirchenväter und die Scholastik in einer langen Tradition ausgebildet worden. Erst durch die neuzeitliche Philosophie hat sie einen Abbruch erfahren. Nun gelte es, daran wieder anzuknüpfen, vornehmlich durch die Beschäftigung mit Thomas, den er als Höhepunkt dieser Entwicklung ansieht.¹⁰

Es ist zwar nicht das Alleinstellungsmerkmal der Neuscholastik, sich auf die mittelalterliche Theologie und speziell auf Thomas von Aquin zu berufen, aber sie tut es eben auf besondere

4 Otto WEISS, Art. Neuscholastik. In: RGG⁴ 6 (2003), 246–248, hier 246 – in dem Zitat sind Abkürzungen enthalten.

5 Von einer Kontinuität scholastischen Denkens darf wohl nicht ausgegangen werden. Diese wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts von Vertretern der Neuscholastik konstruiert. Vgl. PEITZ, Die Anfänge, 13–14.

6 Klaus UNTERBURGER, Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution „Deus scientiarum Dominus“ und die Reform der Universitätstheologie. Freiburg i. Br. 2010, 201.

7 Vgl. Peter WALTER, Art. Neuscholastik, Neuthomismus. In: LThK³ 7 (1998), 779–782, hier 779.

8 Vgl. EBD., 133.

9 Vgl. UNTERBURGER, Vom Lehramt, 201.

10 Vgl. WALTER, Neuscholastik, 138.

Weise, wie es in Anschluss an Frohschammer und Schmid gezeigt werden kann: „Erstens sieht sie die Möglichkeit einer wahren katholischen Theologie oder Philosophie nur im Rückgang auf die klassische Tradition der Kirche, vor allem auf das 13. Jahrhundert. Zweitens treibt sie den Grundsatz, daß die Philosophie nur als ‚ancilla theologiae‘ zu akzeptieren sei, so weit, daß sie sogar die Philosophie dem kirchlichen Lehramt unterordnet und dadurch eine Art philosophischer Tradition oder eine Form von ‚philosophia perennis‘ erhofft. Drittens lehnt sie die neuzeitliche Philosophie und überhaupt das moderne Geistesleben als einen durch den Protestantismus verursachten Irrweg ab, den die kirchliche Wissenschaft ignorieren kann und muß. Viertens schließlich betrachtet sie die menschliche Natur fast nur im Lichte ihrer Errettung durch die Gnade, was freilich nicht heißt, daß sie bereits zur Gnadentheologie des 20. Jahrhunderts vorgedrungen wäre.“¹¹ Zu ergänzen ist, dass sich nicht nur die Philosophie, sondern jedes menschliche Wissen, also jede Wissenschaft dem Dogma der Kirche unterordnen muss. Die Freiheit von Philosophie und Wissenschaft ist daher sehr eingeschränkt.¹²

Kritik anders denkender Theologen insbesondere während der frühen Neuscholastik zielt sowohl auf den stark politischen Charakter dieser Schulrichtung als auch auf Methode und Ziel. Dies kommt beispielsweise bei Johann Baptist Hirscher zum Ausdruck, wenn er die Mainzer Neuscholastik als „Partei“¹³ bezeichnet, welche nur „ein Aggregat von Dogmen, ohne sie zum Ganzen einer Heilsordnung zu verbinden, in langer Reihe neben einander ausstellen“, weiterhin ihre „Vorträge mit unnützen Fragen, mit menschlichen Grübeleien, mit eigenmächtigen Spekulationen und fremdartigen und ungegründeten Behauptungen überladen“ und schließlich den Glaubensakt als „von außen her durch eine Reihe [...] Gebote und Verbote zu Stand“ kommen lassen. Schließlich geht es um eine „Masse regellos neben- und aufeinander gehäufter Pflichten“ sodass der Theologie „Leben und Tiefe, wie Zusammenhang und Bestimmtheit“ fehle.¹⁴ Systematisiert könnte man die Kritik Hirschers an der Neuscholastik so formulieren, dass es sich hier um eine Methode handelt, „die allein auf den Verstand ausgerichtet ist, abstrakte Begrifflichkeit

11 Heinrich SCHMIDINGER, ‚Scholastik‘ und ‚Neuscholastik‘ – Geschichte zweier Begriffe. In: Emerich CORETH u.a. (Hg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Band 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe. Graz 1988, 23–53, hier 50.

12 Vgl. Jakob FROHSCHAMMER, Die römische Index-Congregation und die Freiheit der Wissenschaft. In: Athenäum 1 (1862), 229–355 und Alois von SCHMID, Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus in neuester und in gegenwärtiger Zeit. München 1862.

13 PEITZ, Die Anfänge, 49.

14 Kritik Hirschers zitiert nach EBD., 49–50; Johann Baptist HIRSCHER, Über das Verhältniß des Evangeliums zu der theologischen Scholastik der neuesten Zeit im katholischen Deutschland. Zugleich als Beitrag zur Katechetik. Tübingen 1923.

bildet und völlig von heilsgeschichtlichen Aspekten, dem Reich Gottes als organisch Ganzem bzw. dem Christentum als einer großen Anstalt Gottes zum Heile des Menschen, absieht“¹⁵.

In Neapel wurde das Collegio Massimo zur ersten jesuitischen Ausbildungsstätte in neothomistischer Prägung und sollte von dort und nach ihrem Umzug von Rom aus mit der Zeitschrift *Civiltà Cattolica* großen Einfluss auf Theologie und Gesellschaft (politisch restaurativ) erlangen. Als Sprachrohr der römischen Neuscholastik wurde 1853 ein Manifest zum Thomismus veröffentlicht. Das theologische Grundsatzprogramm dieser Zeitschrift beinhaltet das Bekenntnis zur Theologie des Thomas von Aquin, welche Theologie und nicht Philosophie sei und damit die Höherwertigkeit der ersteren und den Dienstcharakter der zweiten zeige. Sie hat zudem die Lösung für alle philosophischen Probleme, die von keiner nachfolgenden Philosophie jemals erreicht worden wäre und – ganz prinzipiell – erreicht werden könne. Die einzigen Entwicklungen, die es seit Thomas noch gegeben habe, könnten im Bereich der Naturwissenschaften und der Ästhetik festgestellt werden und diese müssten nun, so wie Thomas es seinerzeit getan hatte, in das System integriert werden. Das System, d.h. die Synthese sei entgegen aller Zergliederung in der Neuzeit anzustreben und gegen alle Irrtümer zu verteidigen.¹⁶ Auch wenn sich in den folgenden päpstlichen Dokumenten keine direkte Verwendung des Begriffs Neuscholastik findet, so muss man doch von einer „indirekte[n] Parteinahme“¹⁷ sprechen. Der Einfluss der Neuscholastik auf die Päpste ist in jedem Fall erheblich, genauso wie die päpstlichen Verlautbarungen für die Verbreitung und Legitimation der Neuscholastik sorgen.

Pius IX. selbst war in seiner theologisch-philosophischen Laufbahn kaum mit Thomas von Aquin in Berührung gekommen und widmete sich auch als Papst zunächst nicht der Förderung bestimmter theologischer Schulen. Seiner Betonung der Übernatur und Ablehnung des Rationalismus kamen die neuscholastischen Ausführungen jedoch entgegen. So konnten sich während seines Pontifikats solche Theologen durchsetzen, die neue philosophische Systeme ablehnten und gleichzeitig den Thomismus immer mehr zum eigentlich und einzig wahren System erhoben¹⁸ und die Theologie des Vatikans steuerten.¹⁹

Mit Leo XIII. wurde der Thomismus zur einzig authentischen Methode der Theologie erhoben. Schon in seiner Amtsantrittsenzyklika verwies er neben Augustinus auf Thomas von Aquin als Heilmittel gegen neue, falsche Ideen. Er machte Thomisten zu Kardinälen und hatte einen der

15 PEITZ, *Die Anfänge*, 50.

16 Vgl. UNTERBURGER, *Vom Lehramt*, 205.

17 SCHMIDINGER, *Neuscholastik*, 769.

18 Beispielsweise im *Syllabus errorum* von 1864, in dem die These verurteilt wird, die scholastische Lehre und Methode widerspräche den modernen Wissenschaften. Vgl. UNTERBURGER, *Vom Lehramt*, 205–206.

19 Siehe etwa der Einfluss der Jesuiten um die Zeitschrift *Civiltà Cattolica* auf die Unfehlbarkeitslehre im Ersten Vatikanum. Vgl. EBD.

kompromisslosesten Thomisten als Bruder, Guiseppe Pecci. 1879 erschien die Enzyklika Aeterni Patris, „die als geistige Grundlage des gesamten Pontifikats angesehen werden kann und auf die sich die folgenden lehramtlichen Akte des Papstes beziehen ließen“²⁰.

Das Programm der Enzyklika lautete, dass alle gesellschaftlichen Fehlentwicklungen auf irrige philosophische Ideen zurückzuführen seien, die von der fälschlichen neuzeitlichen Annahme der Autonomie des Menschen von Gott ausgingen, und nur mit Hilfe der mittelalterlichen Scholastik geheilt werden könnten, da diese Philosophie sich vom Glauben leiten lasse „ohne aber argumentativ Anleihen vom Glauben zu übernehmen. Deshalb überrage und integriere diese Philosophie auch die denkerischen Leistungen der Antike [...]. Thomas von Aquin sei der unerreichte Höhepunkt dieser Philosophie [...], so dass die aristotelisch-thomistische Philosophie als die höchste geistige Leistung der Menschheit gelten könne.“²¹ Sie zeige zeitlos gültige Prinzipien auf, nimmt Erkenntnisse der Naturwissenschaften in ihr System integrierend auf und biete eine Ethik, „aus deren Naturrecht sich zahlreiche ewig gültige materiale ethische Normen ableiten ließen, aus deren Umsetzung Familie und Gesellschaft heilsame Ruhe und Sicherheit erlangen könnten“²².

Mit diesem Grundsatzprogramm bot der Thomismus eine – wenn nicht die eine – Lösung für alle Probleme, vor allem im gesellschaftlichen und politischen Bereich. Er untermauerte die päpstliche Autorität, indem dessen „Zuständigkeit“ auf den „Bereich der Philosophie und der natürlichen Vernunft“ ausgeweitet wurde. Mit solcher Autorität konnte der Papst über den Bereich der Theologie hinaus die Wahrheit anderer wissenschaftlicher Systeme, vor allem aber anderer philosophischer Systeme oder Methoden be- und damit auch verurteilen und die richtige Lehre und Methode, den neuen Thomismus allen katholischen Universitätslehrern vorschreiben.²³ So sorgte Leo XIII. dafür, dass die Hochschulen und Kollegien der Stadt Rom von cartesischen oder anderweitig neuzeitlichen Philosophien gesäubert wurden und diese mit thomistischer Lehre ersetzt wurden. Das hatte vielfache Ab- und Neubesetzungen der Dozenten zur Folge.²⁴

Pius X., der 1903 gewählt wurde, setzte das Erbe seines Vorgängers fort, rühmte es als großes Verdienst und traf sich in seiner Angst vor den Irrtümern der Moderne mit Integralisten und Thomisten gleichermaßen. So waren denn auch die Köpfe hinter der Enzyklika Pascendi, Albert Maria Weiß und Joseph Lemius, eifernde Thomisten. Der Thomismus wurde zur Waffe gegen

20 EBD., 207.

21 EBD., 209.

22 EBD., 210.

23 Vgl. EBD.

24 Vgl. EBD., 211–215.

vermeintliche Irrlehren. Die kirchenamtliche Verpflichtung aller theologisch Lehrenden auf den Thomismus kam mit den 24 Thesen der Studienkongregation 1914, die jedoch mit dem Tod Pius X. und der Wahl Benedikts XV. nicht mehr lange wirkmächtig war, da letzterer gegenüber der Studienkongregation mitteilen ließ, dass die legitime Vielfalt der Schulmeinungen nicht aufgegeben werde. Da auch das Sodalitium Pianum Umberto Benignis bei Benedikt XV. nicht die Unterstützung fand, die es unter Pius X. genießen durfte, gerieten die politischen Eiferer ins Abseits. Zwar blieb der Thomismus als Methode für die theologische und philosophische Lehre weiterhin bindend und ging auch als solche in den neu verfassten kirchenrechtlichen Codex ein, er konnte sich jedoch nun von der politischen Seite, also von Integralismus, Ultramontanismus und Antimodernismus grundsätzlich wieder lösen.²⁵

Diese Lösung vom intransigenten Thomismus setzte sich auch im Pontifikat Pius XI. fort. Zwar war er selbst ein Anhänger des Thomismus, allerdings in einer „historisch fundierten und offeneren Form“²⁶. Dessen politische Instrumentalisierung durch den Integralismus, wie er ihn bei der Action française beobachtete, lehnte er vehement ab, was sich darin zeigt, dass er im Fall Billot 1926 dagegen vorging. Das vorrangige Interesse an der autoritären Struktur der Kirche, welche Billot den nationalistischen und royalistischen Zielen der Action zudienste machen wollte, das aber nicht im gleichen Maße auch dem „übernatürliche[n] Leben“ der Kirche galt, beurteilte Pius XI. als „heidnischen Naturalismus“²⁷.

Zusammenfassend kann man drei Phasen der Neuscholastik ausmachen. Die erste Phase umfasste die Zeit vor Aeterni Patris, in der noch keine wirkliche Unterscheidung zwischen mittelalterlicher Scholastik und neuzeitlich-rationalistischer Schulphilosophie und Barockscholastik gemacht wurde. Die zweite Phase begann im Anschluss an Aeterni Patris mit der tatsächlichen Erforschung des Mittelalters. In der dritten Phase fand nach dem Ersten Weltkrieg eine erste Annäherung an moderne philosophische Strömungen statt. Zudem wurde durch die verstärkte Beschäftigung mit Thomas von Aquin festgestellt, dass sich dessen Vernunftbegriff nicht mit dem der Neuscholastik des 19. Jahrhunderts deckt. Die Vernunft hatte bei Thomas ein viel größeres Autonomierecht. Somit zerfielen die Gegensätze, die im 19. Jahrhundert im Streit zwischen Kuhn und von Schüzler über den Vernunftbegriff aufgeworfen wurden.²⁸ Zudem wurde auch die Historizität der Scholastik anerkannt und beispielsweise die Abhängigkeit des Thomas von Aquin von anderen philosophischen Einflüssen, des Platonismus oder der ara-

²⁵ Vgl. UNTERBURGER, Vom Lehramt, 220.

²⁶ EBD., 221.

²⁷ EBD.

²⁸ Vgl. SCHMIDINGER, Neuscholastik, 772.

bischen Philosophie berücksichtigt.²⁹ So war der Weg zu einem Gespräch mit den modernen Philosophien, die auf der Autonomie der Vernunft aufbauten, ermöglicht. Dies bedeutete zwar mitnichten, dass man die neuzeitlichen Entwicklungen als positiv eingestuft hätte, oder sich von der neuscholastischen Methode bzw. der aristotelisch-thomistischen Philosophie gelöst hätte, aber die Abschottung löste sich zugunsten einer Gesprächsbereitschaft auf, die Einbeziehung neuerer philosophischer Stränge war nun möglich.³⁰

Resultat war eine Ausdifferenzierung der theologischen und philosophischen Richtungen, die Ausrichtung auf eine im 19. Jahrhundert noch vehement abgelehnte Anthropozentrik sowie die Erkenntnis, dass auch die mittelalterliche Scholastik nicht als einheitliche und geschlossene Schulrichtung, sondern als eine Vielfalt an Richtungen umfassende Epoche zu sehen ist. Im Ergebnis führte diese Differenzierung dazu, dass sich der Begriff der Neuscholastik immer mehr entleerte. Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts war noch der Versuch der Neuscholastik zu erkennen, in den Dialog mit modernen Philosophien zu treten. Abgesehen von der begrenzten Möglichkeit dieses Unterfangens oder gerade deshalb, begegnet verstärkt nicht nur inhaltliche Kritik sondern der Zweifel am Sinn jeglicher Neuscholastik überhaupt. Die Neuscholastik hatte sich damit selbst aufgelöst.³¹

29 Vgl. UNTERBURGER, Vom Lehramt, 220–221.

30 Vgl. SCHMIDINGER, Neuscholastik, 772.

31 Vgl. EBD., 773.

3. Modernismustreit

Wie soeben dargelegt, hatte die Neuscholastik einen nicht unerheblichen Anteil an einer Monokultivierung der theologischen Landschaft in Europa. Die kirchenamtliche Verabsolutierung ihrer philosophischen und theologischen Methoden und die zunehmende Einflussnahme integralistischer Kreise auf höchste kirchliche Amtspersonen führte die katholische Kirche im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert in eine Krise, die von Historikern als Modernismuskrise, Modernismustreit oder einfach Antimodernismus bezeichnet wird. Diese Krise resultierte aus dem Versuch kirchlicher Autoritäten und der mit ihnen verbündeten Theologen, die Herausforderung der Modernisierung zu bewältigen. Es war ein Versuch, der zwar keine befriedigende und schon gar keine dauerhafte Lösung darstellen konnte. Er hatte jedoch enorme Auswirkungen auf das geistig-kulturelle Leben in Deutschland – nicht nur für die Theologie. Deshalb wird ihm an dieser Stelle nachgegangen.

Der Begriff „modern“ leitet sich vom lateinischen Wort „modo“ ab und bedeutet „jetzt“, „gegenwärtig“. Im Mittelalter wurde mit der *via moderna* die Gegenrichtung zur *via antiqua* bezeichnet. Letztere war – vor allem im Nominalismustreit – geprägt durch die alten Theologen Albertus Magnus und Thomas von Aquin, während erstere – angeführt z.B. von Wilhelm von Ockham – einen neuen Weg einschlug. In der Reformation wurden die Protestanten katholischerseits als „*eritici moderni*“ bezeichnet, da sie zu den Häeresien der Alten Kirche nun neue hinzufügten. Im 18. Jahrhundert wurde der Begriff *modern* zunächst noch in der protestantischen Theologie verwendet, um damit die von der Aufklärung inspirierten, zunehmend mit historisch-kritischen Methoden arbeitenden Theologen zu etikettieren. Im Protestantismus wurde der Begriff jedoch nicht weitergeführt, sondern durch die Bezeichnung „liberale Theologie“ ersetzt. Katholischerseits wurde 1881 von Charles Périn der Neologismus „Modernismus“ erfunden, um das „Eindringen humanitärer Tendenzen aus der säkularen Gesellschaft in die Kirche“¹ zu bezeichnen.

¹ ARNOLD, Kleine Geschichte, 13. Zur Begriffsgeschichte siehe auch Friedrich Wilhelm GRAF, Moderne Modernisierer, modernitätskritische Traditionalisten oder reaktionäre Modernisten? Kritische Erwägungen zu Deutungsmustern der Modernismusforschung. In: Hubert WOLF (Hg.), Antimodernismus und Modernismus in der katholischen

Eingang in die kirchliche Sprache fand der Begriff in der Verurteilung der Hauptwerke Alfred Loisy 1903 und mit der bald darauf folgenden Enzyklika *Pascendi dominici gregis* 1907 von Papst Pius X. Dort ist der Modernismus ein „häretisches theologisches System im Katholizismus, das eine komplexe Einheit [ist] aus rein innerweltlicher Philosophie, subjektivistischer Glaubensauffassung, rationalistischer Bibelkritik und traditionsvergessenem Reformertum“².

Der in der Kirche wachsende Antimodernismus wandte sich dann nicht nur gegen theologische und philosophische Strömungen, sondern auch gegen den sozialen, politischen und literarischen Modernismus. Entgegen dieser Bedeutungsausweitung legten die deutschen Bischöfe den Begriff Modernismus sehr eng aus und begriffen damit nur Agnostizismus und Immanentismus. Auf diese Weise versuchten sie einer Auseinandersetzung mit Rom bestmöglich aus dem Weg zu gehen.

Modernismus wurde so zum Kampfbegriff, der von Seiten der kirchlichen Autoritäten benutzt wurde, um Katholiken zu denunzieren und zu beschädigen. Folglich versuchte man nicht mit diesem Etikett und dem damit verurteilten Denken in Zusammenhang gebracht zu werden. Nur wenige verwendeten den Begriff zur trotztigen Selbstbezeichnung und versuchten ihn positiv als theologische Zeitgenossenschaft und als Gegenbegriff zur Rückständigkeit der Kurie zu besetzen, wie es beispielsweise George Tyrell getan hat. Das Phänomen Modernismus verschwand als solches mit dem Ersten Weltkrieg, die Suche nach Modernisten bzw. Neo-Modernisten wurde aber von Seiten der Amtskirche bis in die 50er Jahre fortgesetzt. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil tauchte der Begriff in den daran anschließenden Diskussionen auf Seiten traditionalistischer Theologen und Bischöfe wieder auf, um Strömungen des Konzils oder das Konzil als Ganzes als modernistisch zu charakterisieren.³

Wenn man den Begriff in einer wissenschaftlichen Arbeit verwendet, stellt sich das Problem der Denunziations- und Parteigeschichte, den dieser Begriff atmet. Zudem muss man sensibel gegenüber der Frage sein, welche Definition von „Moderne“ bzw. „Modernismus“ aus heutiger Sicht angelegt werden muss oder darf. Otto Weiß, der die Schwierigkeit des Begriffs durch seine diffamierende und Urteil sprechende Verwendung anerkennt, sieht aber auch die positive Aneignung desselben durch deren Vertreter. Er benennt als Oberbegriff den alternativen oder liberalen Katholizismus, der grundsätzlich die neuzeitliche Wende zum Subjekt mitvollzog, meint darunter die Reformkatholiken, die vor allem eine Änderung der Kirchenverfassung anstrebten und innerhalb des Reformkatholizismus die Modernisten, die eine tiefergehende

Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums. Paderborn/München 1998, 67–106, hier 70–76.

² ARNOLD, Kleine Geschichte, 14–15.

³ Vgl. EBD., 16.

religiöse und theologische Erneuerung anstrebten. Hier unterscheidet er zwei Richtungen, die in einem dialektischen Spannungsverhältnis existierten: Zum einen die, die in einer mystisch-spirituellen Verinnerlichung und in der Kraft des Glaubens fern von äußeren Normen und Zwängen den Weg der modernen Kirche sahen; zum anderen die, die sich um eine Aufklärung aus dem Geiste der Wissenschaft bemühten und den Glauben aus der Begegnung mit den modernen Geschichtswissenschaften und der Philosophie neu begründen wollten. Eine solche Definition und Verwendung des Begriffs Modernismus kommt nach Weiß dem Selbstverständnis der damaligen Reformkatholiken sehr nahe. Dies entspricht auch der wertneutralen Verwendung des Begriffs außerhalb Deutschlands (wo er aufgrund der historischen Vermeidung desselben durch die damaligen deutschen Bischöfe noch immer etwas verpönt ist).⁴ Dieser weiten Auslegung des Begriffs wird – trotz an ihr laut gewordener Kritik⁵ – in dieser Arbeit gefolgt.

Zur Problematik des Begriffs muss jedoch noch folgendes gesagt werden: Die scheinbare Eindeutigkeit wird durch seine gewollt dichotome Verwendung durch die kirchlichen Autoritäten und ihre Gehilfen (*sodalitum pianum*) festgeschrieben. Die Wirklichkeit ist aber viel komplexer und heterogener. So gab es viele Reformer, die politisch und ethisch antidemokratische und antipluralistische Tendenzen vertraten. Sie lösten die durch die Modernisierung erfahrene und erlittene Spannung nicht einseitig zugunsten der Moderne auf, sondern entwickelten zum Teil „strukturell intolerante Homogenitätsvisionen“⁶. Diese Träume waren bestimmt durch den Wunsch nach einer neuen religiösen und katholisch geprägten Kultur, die auf einer vertieften Kirchlichkeit und der Betonung eines gemeinschaftlichen Glaubens fußten.⁷ Gleichzeitig entwickelten einzelne Neuscholastiker die Bereitschaft „Prozesse kultureller Differenzierung zumindest insoweit zu akzeptieren, als die innere Homogenität der katholischen Lebenswelt

⁴ Vgl. WEISS, Modernismus in Deutschland, 10–12.

⁵ Friedrich Wilhelm Graf unterstellt Weiß eine theologische Positionierung, indem eine Linie von den ersten Modernisten bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil konstruiert werde. Vgl. Friedrich Wilhelm GRAF, *Alter Geist und neuer Mensch. Religiöse Zukunftserwartungen um 1900*. In: Ute FREVERT (Hg.), *Das neue Jahrhundert. Europäische Zeitdiagnosen und Zukunftsentwürfe um 1900* (Geschichte und Gesellschaft. Sonderheft 18). Göttingen 2000, 185–228, hier 207.

⁶ EBD.

⁷ Karl Adam beispielsweise charakterisiert die Moderne als seine Epoche der Vereinzelung des Menschen, als durch Reformation und Aufklärung sich und der Volksgemeinschaft entfremdet. Eine Epoche der Verneinung, während der Katholizismus eine ‚Bejahung aller Werte, wo nur immer sie sich finden im Himmel und auf Erden‘ darstellt. Er schenkt das Heilmittel durch seine kirchliche Gemeinschaft. Vgl. Peter WALTER, *Die deutschsprachige Dogmatik zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien untersucht am Beispiel der Ekklesiologie. Anhang: Die Lehrstuhlinhaber für Apologetik/Fundamentaltheologie und Dogmatik im deutschsprachigen Raum zwischen den Vatikanischen Konzilien* (nach Vorarbeiten von Anke Dadder und Dirk Lüdecke erstellt von Dorothea Nebel). In: Hubert WOLF (Hg.), *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug* (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3). Paderborn 1999, 129–230, hier 148.

nicht tangiert wird. Ihre konservativen Theologien sind darin strukturell modern, daß scharfe Innen-Außen-Distinktionen formuliert werden und so katholische Identität im Gegenüber zu einer als bedrohlich erfahrenen ‚modernen Kultur‘ gestärkt wird“⁸.

Da alle genannten Autoren dem katholischen Milieu entstammen, muss das Revolutionäre ihrer Einsichten innerhalb dieses Kontextes stets relativiert werden.⁹

Es ist also darauf zu achten, dass die Begriffe modern, liberal und antimodern, traditionalistisch nicht so verwendet werden, dass der Blick auf Mischformen und Paradoxien verstellt wird. Tatsächlich waren viele konservative, antiliberale Bestrebungen vom Bemühen um zeitgemäße Reformulierungen des alten Glaubens geprägt. Genauso waren liberale Theologen in ihren sozialen, ethischen und politischen Vorstellungen ihren konservativen Zeitgenossen keineswegs voraus. Wenn sie beispielsweise in mystischem Überschwang ihre Vorstellung von einer Einheit und Gemeinschaft der Gläubigen zum Ausdruck brachten, dann scheint dies nicht immer mit einem theologischen Pluralismus vereinbar.¹⁰

Und dennoch scheint es in beiden Konfessionen um 1900 und danach so etwas wie einen Konsens über die Verwendung der Begriffe liberal, modern und konservativ bzw. antimodern gegeben zu haben. „Das ‚Liberale‘ wurde mit seicht, oberflächlich, unverbindlich, beliebig, relativistisch, individualistisch, subjektivistisch, mystisch, kulturchristlich, bourgeois, nationalistisch assoziiert [...]. Umgekehrt beschrieben liberale Theologen und katholische Modernisten konservative Theologien und deren implizite Ordnungsentwürfe mit einer gemeinsamen Semantik. Sie verbanden mit dem Denkstil ihrer konservativen Gegner Klerikalisierung, Preisgabe der Freiheit der Wissenschaft, Dogmatismus, ungeschichtliches Denken, Autoritätskult, erschlichesenes Wahrheitspathos und theologische Selbstghettoisierung.“¹¹

Nachdem der Ursprung des Konflikts nachgezeichnet und der Begriff „Modernismus“ problematisiert wurde, soll nun ein Blick auf die Abfolge der Ereignisse erfolgen. Während des Pontifikats Gregors XVI. (1831–1846) geschah die erste dezidiert abwehrende Reaktion auf die gesellschaftlichen Entwicklungen. In einem antiliberalen und antiprotestantischen Reflex griff der Papst auf Anliegen des Trienter Konzils zurück und überbot diese. In der Enzykli-

8 GRAF, *Alter Geist*, 207.

9 Dazu eine Anmerkung zum Fall Ignaz von Döllinger: „while Döllinger advocated academic freedom and modern critical scholarship, he envisioned them as tools of the church, not unfettered, autonomous enterprises; his primary case against infallibility was not its potential abuse of power, but merely that the doctrine was not taught by the ancient, undivided church. In short, Döllinger saw himself defending tradition against innovation, not vice versa.“ Thomas HOWARD, *A Question of Conscience. The Excommunication of Ignaz von Döllinger*. In: *Commonweal* 141 (2014) 16. URL: https://www.commonwealmagazine.org/question-conscience?utm_content=buffer19545&utm_medium=social&utm_source=facebook.com&utm_campaign=buffer (besucht am 27. 08. 2018).

10 Vgl. GRAF, *Moderne Modernisierer*, 83–84.

11 EBD., 87.

ka mirari vos (1832) wurde das Programm der nächsten Jahre und Jahrzehnte sichtbar, das auch Pius IX. nahtlos weiterführen sollte. Freiheitliche, partikularistische Tendenzen, die es durchaus in der katholischen Kirche und auch an katholischen Universitäten vom 16. bis 18. Jahrhundert gegeben hatte, wurden eingedämmt. Entgegengesetzt wurden Abschirmung, Abgrenzung, Zentralisierung kirchlicher Macht und damit die Betonung des Papstamts und dessen uneingeschränkte Autorität.¹²

In seiner Enzyklika *Quanta cura* von 1864 rechnete Papst Pius IX. (1846–1878) mit dem „Liberalismus“, der „modernen Kultur“, ihrem „Subjektivismus“ und „Individualismus“ und überhaupt den „modernen Ideen“ ab. „Verurteilt werden Volkssouveränität, Glaubens- und Kultfreiheit, Pressefreiheit, die Säkularisierung der Gesellschaft, die moderne Wirtschaft, der beginnende Sozialismus und jedwede Philosophie, die sich nicht von der Theologie leiten läßt.“¹³ Vor allem der Subjektivismus, mit dem sich der Einzelne aus der Autorität der Amtskirche lösen könnte, stand im Visier des Papstes. Im Dogma über die Unfehlbarkeit des Papstes wurde er 1871 verworfen, wenn bestimmt wird, dass Glaube und Sittlichkeit nicht von persönlichen Gewissensentscheidungen des einzelnen in seiner Verantwortung vor Gott und seiner Vernunft abhängen, sondern vom Gehorsam gegenüber kirchlichen Autoritäten insbesondere dem Papst, die diesbezüglich letzte Sicherheit gewähren. Papst Leo XIII. (1878–1903) hatte sich zwar für die demokratische Staatsform ausgesprochen und in *Rerum Novarum* (1891) den Grundstein für die katholische Soziallehre gelegt, mit der Enzyklika *Aeterni Patris* (1879) trat er jedoch noch in die Fußstapfen seiner Vorgänger, wenn er die scholastische Theologie zur maßgeblichen und vornehmlichen Methode erhob. Pius IX. wurde als Papst wegen seiner Nähe zum Volk und als Seelsorger begrüßt. Seine persönliche Fremdheit gegenüber der modernen Welt prägte jedoch sein Pontifikat besonders stark. Verbunden mit der Verpflichtung eines totalen Gehorsams auf sein Amt wurde dies zum eigentlichen Ausgangspunkt der Modernismuskrise.¹⁴

Das Klima innerhalb der katholischen Kirche in Deutschland und speziell innerhalb der katholischen Theologie war im 19. Jahrhundert durch den von Rom aus forcierten Ultramontanismus geprägt. Trotzdem konnten sich konservative Kräfte durchaus in modernen Formen wie Verbänden organisieren, und auch inhaltlich gab es eine gewisse Bandbreite, auch bei denen, die nicht zu den Reformern gezählt werden konnten. Das Erstarken des Ultramontanismus trieb letztere immer mehr in die Enge. Neben Verurteilungen und Indizierungen einzelner deutscher Theologen wurde die deutsche Theologie als solche unter Generalverdacht gestellt, antirömisch

¹² Vgl. WEISS, *Modernismus in Deutschland*, 49–50.

¹³ EBD., 51.

¹⁴ Vgl. EBD., 52–53.

zu sein. In einer Stellungnahme gegen eine deutsche Theologenversammlung (Tuas libenter, 1863) wurde der Theologie die Möglichkeit abgesprochen, freie Wissenschaft zu sein. Stattdessen wurde Unterordnung unter das päpstliche Lehramt gefordert, welches sich 1871 im bekannten Dogma des Ersten Vatikanischen Konzils die Unfehlbarkeit in Fragen des Glaubens und der Sitte zusprach und gleichzeitig die Vernunft (und die auf deren Grundlage betriebene Theologie) auf ein Hilfsmittel bei der Erhellung kirchlicher Glaubensnormen reduzierte.¹⁵ Dies „brachte den Höhepunkt der Abschließung des deutschen Katholizismus in ein geschlossenes Milieu.“¹⁶ Die Überbetonung des Unfehlbarkeitsdogmas durch Bismarck, nämlich die Befürchtung, dass auch politischer Gehorsam eingefordert werden würde und so eine Einmischung des Papstes in den deutschen Staat zu erwarten wäre, fügte sich von politischer Seite zu dem „Motivbündel“, das schließlich den Kulturkampf auslöste.

Was macht nun den Modernismusstreit aus? Neben den konservativen, ultramontanen Kräften gab es zunehmend immer mehr Stimmen, die sich der Moderne öffnen und die Kirche erneuern wollten. Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts kann daher von einem Reformstau auf der einen und einer Reformwilligkeit auf der anderen Seite und damit von einer Modernisierungskrise die Rede sein. Auch wenn die Reformkatholiken ihrerseits eine Bandbreite an unterschiedlichen Positionen darstellten, so einte sie doch, dass „sie versuchten, die *anthropologische* Wende eines Luther und Descartes mitzuvollziehen, ohne jedoch die überkommene ‚katholische‘ Orientierung an objektiven Wahrheits- und Werthorizonten außerhalb des Subjekts aufzugeben. Man könnte auch – etwas vereinfachend – sagen, sie wollten Vormoderne und Moderne, Metaphysik und Bewußtseinsphänomenologie, Ordnungsdenken und Gewissensentscheidung, Dogmenglauben und voraussetzungslose Wissenschaft, kultische Religiosität und aufgeklärte Frömmigkeit verbinden.“¹⁷ Es ging also nicht um eine kritiklose Aneignung Kants und der Philosophie der Aufklärung, sondern um die Auseinandersetzung mit ihr und zeitgenössischen Philosophien. Es herrschte der Wunsch nach Versöhnung von Glaube, Wissenschaft und Kultur. In vielen Fällen sollte der wissenschaftliche Reduktionismus, der aus der Aufklärung folgte, nachgerade überwunden werden. Nach dem Zerbrechen der traditionellen Metaphysik sollten neue Wege gefunden werden, den Glauben denken und begründen zu können. Vielfach ging es also nicht um einen Gegensatz zu Glaubensinhalten, sondern um eine neueren philosophischen Strömungen entlehnte Weise der Glaubensbegründung, die den Argwohn des kirchlichen Lehramts weckte. Was Ausdruck einer bisher möglichen Pluralität theologischer Methoden war, wurde

¹⁵ Vgl. UNTERBURGER, Vom Lehramt, 197–198.

¹⁶ Vgl. WEISS, Modernismus in Deutschland, 56.

¹⁷ EBD., 58.

nun von offizieller Seite bekämpft.¹⁸ Neben methodischen Überlegungen lag der Fokus der reformorientierten Theologie auf der historisch-kritischen Untersuchung der Bibel, die die Erkenntnisse der schon lange florierenden protestantischen Biblexegese ebenso miteinbeziehen konnte, wie auf einer historischen Erforschung der Dogmenentstehung. Neuere Erkenntnisse aus diesen Bereichen machten eine Reformulierung der christlichen Botschaft notwendig. In der Extremform der verschiedenen Reformwünsche wurde bisweilen auch die rationalistische Auflösung des traditionellen Glaubens, der Dogmen und der Ersetzung durch eine christliche oder sogar alle Religiosität überschreitende universelle Humanität gefordert. Es handelte sich also auch bei den Reformern keineswegs um eine homogene Bewegung, sondern um eine ganze Bandbreite von reformorientierten Ansichten und Ansätzen, die teils philosophisch-theologisch, teils sozial-politisch oder die Kirchenverfassung betreffend argumentierten. Insgesamt ist diese innerkatholische Krise auch vor dem Hintergrund einer allgemein zu dieser Zeit festzustellenden Suchbewegung im Religiösen zu sehen, die auch im Protestantismus verschiedenartige Auswirkungen hatte.¹⁹

Als konkrete Themen und Fragen des Reformkatholizismus wurden in exegetischer und dogmatischer Hinsicht unter anderem formuliert, dass die verschiedenen literarischen Arten der einzelnen Bücher der Bibel, ihre allmähliche Entwicklung, die Abhängigkeit der Schöpfungstexte vom babylonischen Mythos, der Unterschied zwischen Darstellung und Glaubensinhalt, die Bestreitung der Autorschaft des Mose, die Zwei-Quellen-Theorie bei den Synoptikern, Datierungsfragen und Fragen bezüglich der Christologie (Selbstbewusstsein Jesu) und des Verhältnisses zwischen Jesus und der Kirche ernst genommen, weiter untersucht und diskutiert werden müssen.²⁰

In praktischer und politischer Hinsicht wurden vornehmlich Reformvorschläge bezüglich der Kirchenverfassung gemacht. Sie umfassten das demokratische Prinzip, Mitsprache der Laien, die Forderung nach Priesterkonferenzen und Klerusbildung, effektive Sozialarbeit, stärker synodale Kirchenleitung, Abschied von konfessioneller Polemik, Reform der kirchlichen Bucharverbote, größere kirchliche Distanz zur Zentrumsparthei, Ruf nach Verinnerlichung und Erneuerung von innen.²¹

Zusammenfassend kann man diese Situation zeitlich und phänomenologisch mit Claus Arnold wie folgt beschreiben: „In diesem Sinn wird [...] der Streit um den ‚Modernismus‘ als eine Verdichtung, eine Kumulation von Auseinandersetzungen um die religiös-kulturelle Positionierung

18 Vgl. UNTERBURGER, Vom Lehramt, 186.

19 Vgl. ARNOLD, Kleine Geschichte, 18–19.

20 Vgl. WEISS, Modernismus in Deutschland, 69.

21 Vgl. ARNOLD, Kleine Geschichte, 27–28. Vgl. WEISS, Modernismus in Deutschland, 70.

des Katholizismus in der Moderne verstanden. Der zeitliche Rahmen für diese Modernismuskrise reicht von der Endphase des Pontifikats Papst Leos XIII. (1878-1903) beziehungsweise dessen Bibel-Enzyklika ‚Providentissimus Deus‘ (1893) über die Auseinandersetzung um Amerikanismus und Reformkatholizismus um 1900 bis zum Tode Papst Pius‘ X. (1914), dessen Pontifikat die eigentliche modernistisch-antimodernistische Verschärfung brachte. Danach wurde von kurialer Seite der antimodernistische Kampf gemildert [...]. Die konkreten Konfliktkonstellationen innerhalb dieser Modernismuskrise sind dabei in theologisch-wissenschaftlicher Hinsicht geprägt von der lehramtlichen Reaktion auf die historisch-kritische Bibelauslegung [...], die kritische Kirchengeschichtswissenschaft und Dogmengeschichte, nicht-thomistische philosophische Neuansätze, eine neuere Dogmenhermeneutik und das Interesse an religiöser Erfahrung und Mystik. In politisch-sozialer Hinsicht entbrannte der Modernismus-Streit um von der kirchlichen Hierarchie unabhängige, christdemokratische Ansätze in Italien, Frankreich und Deutschland (‚praktischer Modernismus‘). Schließlich stießen nicht-konfessionalisierte, reformorientierte literarische Bestrebungen auf den Vorwurf eines ‚literarischen Modernismus‘.“²²

Dass der Modernisierungstau in der Kirche von einer rückwärtsgewandten neophoben Kirchenleitung mitverschuldet wurde, wurde bereits an der kurzen Skizzierung der Pontifikate Gregors XVI. und Pius IX. dargestellt. Der eigentliche Streit, d.h. der offene Antimodernismus samt Maßnahmen und Verurteilungen fand, wie Arnold darlegt, beginnend mit Leo XIII. und vor allem dann mit Pius X. statt. Mit dem Dekret *Lamentabili* (1907) traf er die erste weitreichende antimodernistische Maßnahme. Darin werden 65 Sätze verworfen, die sich vor allem gegen Alfred Loisy richten. Verschärft wurde die Tonlage noch einmal in der Enzyklika *Pascendi dominici gregis* von 1907, worin der „Modernismus“ als Gesamthäresie aufgedeckt und verurteilt wurde. Der Modernist wird in sieben typisierten Rollen beschrieben: „als Philosophen, der nur im Rahmen der Immanenz, also innerweltlich, denkt; als Gläubigen, der sich nur auf die subjektive religiöse Erfahrung stützt; als Theologen, der deshalb das Dogma nur symbolistisch verstehen kann; als Historiker und Bibelkritiker, der mit der historisch-kritischen Methode die göttliche Offenbarung in innerweltliche Entwicklungsprozesse auflöst; als Apologeten, der die christliche Wahrheit nur vom Standpunkt der Immanenz her rechtfertigt; und schließlich als Reformen, der die Kirche grundstürzend verändern will.“²³

Auf den Punkt gebracht, werden also Agnostizismus, Immanentismus, Evolutionismus und Reformismus als die Grundübel der Moderne identifiziert und abgelehnt, ebenso jeglicher Widerstand gegen die traditionelle Schultheologie und das kirchliche Lehramt. Als moralische

²² ARNOLD, *Kleine Geschichte*, 20–27.

²³ EBD., 106–107.

Kennzeichen dieser aus Sicht der Amtskirche fehlgeleiteten Menschen wird „falsche intellektuelle Neugier, Hochmut, Ignoranz und Täuschungsabsicht“ ausgemacht.²⁴ Daher regelt die Enzyklika entsprechende Maßnahmen zur „Einschärfung der scholastischen Philosophie und Theologie, zur Maßregelung verdächtiger Dozenten und Priesteramtskandidaten, zur Buchzensur und zur Schaffung antimodernistischer Kontrollgremien in den einzelnen Diözesen“²⁵.

Der richtige, nicht-modernistische papsttreue Katholik wird von Umberto Benigni folgendermaßen skizziert: „Wir sind integrale Römische Katholiken. Wie es dieser Begriff anzeigt, akzeptiert der integrale Römische Katholik vollständig (integral) die Lehre, die disziplinäre Ordnung und die Anweisungen des Heiligen Stuhles sowie alle ihre legitimen Konsequenzen für das Individuum und die Gesellschaft. Er ist ‚papal‘, ‚klerikal‘, antimodernistisch, antiliberal und antisektiererisch. Also ist er völlig (integral) konterrevolutionär, weil er nicht nur der Feind der jakobinischen Revolution und des sektiererischen Radikalismus ist, sondern auch des religiösen und sozialen Liberalismus.“²⁶

Der abgelehnten „modernistischen Häresie“ setzte Papst Pius X. im *Motu proprio Sacrorum Antistitum* von 1910 die wahre Lehre, wie sie vom kirchlichen Lehramt verwaltet werden will, entgegen und verpflichtete den Klerus darauf, einen Eid zu leisten. Bekannt und bekräftigt wird darin die Vorstellung von einer natürlicherweise möglichen Gotteserkenntnis, die letztlich eine Existenz Gottes beweisbar macht, die traditionelle extrinseizistische Apologetik, die den übernatürlichen Charakter des Christentums mit äußeren Beweisen wie den Wundern Jesu, oder Weissagungen des AT zu beweisen sucht, der Glaube daran, dass Kirche und Hierarchie direkt und unmittelbar durch den geschichtlichen Jesus eingesetzt wurden, die Ablehnung der Vorstellung, dass sich Dogmen erst allmählich entwickelt und somit eine Sinnänderung erfahren haben. Es lehnt jede rein subjektiv-gefühlsmäßige Auffassung des Glaubens ab und setzt die Notwendigkeit der Zustimmung des Verstandes zur Offenbarung als entscheidendes Moment des Glaubensaktes dagegen. Abgelehnt wird auch die Trennung von Glauben und historischer Forschung, zudem wird auf vorangegangene lehramtliche Entscheide verpflichtet.²⁷

²⁴ Vgl. EBD., 107.

²⁵ EBD.

²⁶ Émile POULAT, *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: La „Sapinière“ (1909–1921)*. Tournai 1969, 119, dt. Übersetzung. ARNOLD, *Kleine Geschichte*, 128. Neuere zu Benigni: Klaus UNTERBURGER, *Für Familie, Staat und Religion. Der Antimodernismus Umberto Benignis (1862–1934) zwischen Papst Pius X. und Benito Mussolini*. In: Hubert WOLF/Judith SCHEPERS (Hg.), *„In wilder zügelloser Jagd nach Neuem“*. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche (Römische Inquisition und Indexkongregation 12). Paderborn u.a. 2009, 377–406.

²⁷ Vgl. ARNOLD, *Kleine Geschichte*, 120–121.

Dieses *Motu Proprio* ließ das theologisch-intellektuellen Leben (vor allem in Italien und Nordamerika) erlahmen und schuf ein Klima der Denunziation. Es folgten Enthebungen von Dozenten und Entlassungen von Alumnien. Auch der spätere Papst Johannes XXIII., Angelo Roncalli, erhielt eine Verwarnung. Deutschland, das durch den weit verbreiteten und staatlich geförderten Protestantismus von den Integralisten als das Ursprungsland der Häresien und Irrtümer gesehen wurde, nahm hier eine Sonderrolle ein. So sehr der Eid gerade für deutsche Professoren vorgesehen war, hatten diese doch die Mehrheit des deutschen Episkopats und die politische Sondersituation auf ihrer Seite. Die theologischen Fakultäten waren hier an staatlichen Universitäten angesiedelt, man musste einen akademischen Kulturkampf befürchten, wenn beispielsweise „geschworenen“ Professoren die Berufung auf Lehrstühle durch die Landesregierungen verweigert werden würde. Auch die Feststellung der deutschen Bischöfe, dass an den hier beheimateten Lehrstühlen keine modernistischen Ansichten vertreten würden, und die gemäßigte Position des päpstlichen Nuntius Frühwirth sorgten dafür, dass die deutschen Professoren nach längeren Verhandlungen vom Eid befreit wurden. Preis dieser Ausnahme war jedoch, dass sie von der Seelsorge weitgehend ausgeschlossen wurden.²⁸ Diese mildere Umsetzung des Antimodernismus in Deutschland darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass das theologische und kirchliche Leben in seiner freien Entfaltung beeinträchtigt war. Die Forscher, Lehrer und Kleriker, die der reformorientierten Richtung nahe standen, waren stark verunsicherte. Auch in Deutschland gab es schließlich einzelne Absetzungen. Die Nachwirkungen dieser harschen kirchlichen Vorgehensweise sind auch für Deutschland nicht zu unterschätzen: für die wissenschaftliche Theologie blieb der Rückzug auf positive Arbeiten. Theologisch relevante Themen, dogmengeschichtliche und spekulative systematische Forschungen wurden vermieden, man vertiefte sich lieber in Editionsleistungen und Einzelstudien. Erst 1967 wurde der Antimodernisteneid abgeschafft.²⁹ „Die besten der deutschen katholischen Theologen halten sich an historische Forschung auf unschuldigen Gebieten. Einen ‚dogmatischen‘ Modernismus gibt es hier nicht, und die geistreichsten Leute behalten ihre Gedanken für sich.“³⁰

Es gilt zu beachten, dass die offiziellen Verlautbarungen meist Gemeinschaftsprodukte, oft Kompromissbildungen verschiedener hochrangiger Geistlicher innerhalb und außerhalb des Vatikans waren, da es überall unterschiedliche Lager und Unterstützer mit jeweiligen Agenden gab. Nur die Enzyklika *Pascendi* ging unmittelbar und inhaltlich vollumfänglich auf Papst Pius X. zurück. Sie machte seine eindeutig antimodernistische Einstellung deutlich. Trotzdem wird man

28 Vgl. UNTERBURGER, Vom Lehramt, 239–240.

29 Vgl. ARNOLD, Kleine Geschichte, 125–126.

30 Ernst TROELTSCH, Katholizismus und Reformismus. In: Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik 2 (1908), 15–26, hier 24.

nicht sagen können, dass die gesamte Amtskirche seit dessen Pontifikat bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil antimodernistisch war und handelte. Vereinzelt wurden von neuscholastischen Autoren Vermittlungsversuche in Form einer theologischen Zeitgenossenschaft unternommen. Die dabei vorgelegten Konzepte ermöglichten eine allmähliche Überwindung des Antimodernismus und damit auch der Neuscholastik selbst. Erst mit Pius XI. und Pius XII. konnte der Antimodernismus langsam überwunden werden. Mit der Enzyklika *Divino afflante spiritu* hat Papst Pius XII. 1943 erstmals exegetische Freiräume eingeräumt. In den Auseinandersetzungen mit der *Nouvelle Théologie* in Frankreich können erneut restaurative Kräfte beobachtet werden, die bis unmittelbar vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil vor den Einflüssen einer neu gearteten Theologie warnten.³¹

³¹ Vgl. ARNOLD, *Kleine Geschichte*, 138–139.

4. Christliche Philosophie

Die Modernisierung bringt einen mehrfachen Wandel des Wissenschaftsbegriffs mit sich, der im 19. Jahrhundert auf der Vernunftautonomie basiert und in Konsequenz die christliche Philosophie in einen Rechtfertigungszwang versetzt. Die Frage, die hierbei vorherrschend ist, lautet: Wie kann man einerseits behaupten, Philosophie zu treiben und sich dabei von der Vernunft leiten zu lassen, wenn andererseits an Offenbarungsinhalte geglaubt wird, die nicht universell zugänglich und nachvollziehbar sind?

Nach einem Blick in die Begriffsgeschichte, der in Kürze das lange und spannungsvolle Verhältnis zwischen Christentum und Philosophie aufdecken soll, wird die Bandbreite der Positionen bezüglich einer möglichen Verhältnisbestimmung im Umfeld des Streits der 20er und 30er Jahre gezeigt. Am Ende steht ein zweifacher Paradigmenwechsel, der für den Lebens-, Denk- und Arbeitskontext Haeckers von Bedeutung ist. Einerseits ein erneuter Wandel des Wissenschaftsverständnisses, das nun im 20. Jahrhundert Erfahrung und Lebenswelt integriert und somit im Widerspruch zu einer stark rationalistischen Philosophie und Theologie steht und andererseits ein Wandel im Verständnis des Zustandekommens des Glaubensaktes. Dies ist das Spannungsfeld, in dem auch Haecker seinen Platz zu finden sucht.

4.1. Begriffsgeschichte

Der Begriff christliche Philosophie bezeichnet im Laufe der Geschichte Unterschiedliches. So kann damit die „christliche Lehre bzw. Lebensform, die Philosophie einer bestimmten Epoche, eine im christlichen Sinn orthodoxe Philosophie, die philosophische Durchdringung der christlichen Lehre, Philosophie im hermeneutischen Horizont des christlichen Glaubens“¹ gemeint sein. Er verbindet scheinbar Widersprüchliches miteinander, seine Verwendung ist nicht unproblematisch.²

¹ Ludger HONNEFELDER, Art. Christliche Philosophie. I. Patristik. In: LThK³ 2 (2006), 1148–1150, hier 1148–1149.

² Vgl. EBD., 1149.

Christliche Mission brachte die Notwendigkeit mit sich, sich mit den kulturellen Gegebenheiten der zu missionierenden Umwelt auseinanderzusetzen. Der hellenistische Kulturraum, in dem sich die frühe Kirche bewegte, wies einen Vernunft- und Weisheitsbegriff auf, zu dem Stellung zu beziehen war. Da nun der christliche Offenbarungsanspruch ein universaler ist, galt es zu zeigen, dass allein der christliche Gott Schöpfer und Ursprung der Vernunft sei. Die erste Erwähnung des Begriffs christliche Philosophie findet sich bei Johannes Chrysostomus 386/387 und bei Augustinus 410. Bezeichnet wurde die christliche Religion im Allgemeinen. Nicht Wissenschaft oder Theologie waren gemeint, sondern eine Art christlicher Lebensweisheit. Insgesamt kann zu dieser Zeit noch nicht von einer begrifflichen Unterscheidung zwischen Theologie und Philosophie gesprochen werden.³ Durch die griechischen Kirchenväter wurde dann eine Bedeutung in den Begriff gelegt, die für das gesamte Mittelalter erhalten bleiben sollte. Mit christlicher Philosophie wurde nun die spezielle christliche Lebensweise der Mönche bezeichnet. „Der Mönch ist in ihren Augen derjenige, der die Lebensweisheit des Evangeliums in reinsten Form verwirklicht.“⁴ Christliche Philosophie wurde ein Synonym für mönchisches Leben und wurde nicht mehr, wie früher, für das allgemein Christliche verwendet. Eine Erwähnung des Begriffs bei solchen Autoren, die später für die christlichen Philosophen schlechthin gehalten wurden, nämlich Anselm, Albert, Thomas von Aquin, Bonaventura oder Duns Scotus, findet sich nicht.⁵

Im christlichen Humanismus ging das Begriffsverständnis wieder zurück zu einer christlichen Lebensgestaltung und wurde hierbei von Erasmus von Rotterdam auch explizit in Gegensatz zur scholastischen theologischen und philosophischen Wissenschaft gestellt.⁶ Diese Kontrastierung wurde von den Reformatoren weiter getrieben. Systemdenken, Metaphysik und Philosophie wurden zugunsten einer von Christus selbst ausgehenden, an den Evangelien und den Aposteln orientierten Theologie abgelehnt, die dann den Namen ‚philosophia christiana‘ verdient.⁷

In der Spätscholastik wurde schließlich das erste Mal das Problem diskutiert, das sich mit einer christlichen Philosophie für die Wissenschaftstheorie ergibt: Die augustinisch orientierte Tradition vertritt die Einheit von theologischer und philosophischer Wissenschaft, während die

3 Vgl. Heinrich SCHMIDINGER, Zur Geschichte des Begriffs ‚christliche Philosophie‘. In: Emerich CORETH u.a. (Hg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Band 1: Neue Ansätze im 19. Jahrhundert. Graz 1987, 29–45, hier 29.

4 EBD., 31.

5 Vgl. Gabriel JÜSSEN, Art. Christliche Philosophie. III. Mittelalterliche Scholastik, Neuscholastik. In: LThK³ 2 (2006), 1151–1152, hier 1151.

6 Vgl. Ludger HONNEFELDER, Art. Christliche Philosophie. IV. Humanismus, Reformation, Spätscholastik, Schul-Ph. In: LThK³ 2 (2006), 1152–1153, hier 1152.

7 Vgl. SCHMIDINGER, Zur Geschichte des Begriffs, 32–33.

thomistisch argumentierende Scholastik deren Trennung für unabdingbar hält. Darin wird die christliche Philosophie als eigenständige und als philosophische Wissenschaft anerkannt, die jedoch bei Suárez eine dienende Funktion für die Theologie erhält und sich zudem in Übereinstimmung mit kirchlichen Lehren befindet.⁸ Die protestantische Schulphilosophie übernimmt diesen eigenständigen Ansatz. Allerdings begreift sie Philosophie grundsätzlich nur als christliche Philosophie, da die menschliche Vernunft, die durch die Erbsünde unwiederbringlich gestört ist, ausschließlich mit Hilfe des Glaubens Philosophie treiben kann. Bei Nikolaus Taurellus hat sie daher noch stärker eine der als Propädeutik der Theologie zu Diensten stehende Funktion. Eine weitere protestantische Richtung, genannt *philosophi mosaici et christiani*, entstand im 17. Jahrhundert in Anlehnung an Melanchthons Meinung, dass die Bibel die wahre Philosophie enthalte. Die Vertreter dieser Strömung wollten jede nur mögliche Wissenschaft nur aus der Bibel gewinnen. Solche christlichen Wissenschaften könnten aufgrund ihres gemeinsamen Fundaments in der Bibel schließlich zu einer Universalwissenschaft überhöht werden. Sie wird von Comenius ‚Pansophia‘ genannt und mit der ‚philosophia christiana‘ gleichgesetzt.⁹

In Folge der Aufklärung wird eine Rechtfertigung der christlichen Philosophie und eine Trennung von Philosophie und Theologie gefordert. Die entstehende russische Philosophie greift auf die ursprünglich patristische Bedeutung der christlichen Lebensweisheit zurück. Skovoroda und Tschaadajev halten Philosophie vor allem erst als christliche Philosophie für sinnvoll. In dieser Tradition steht später auch Solowjew.¹⁰ Im Deutschen Idealismus nähert man sich dem Begriff positiv an. Er kommt zwar weder bei Kant noch bei Fichte vor, aber sowohl Fichte als auch Hegel erachten einen Rückgriff auf neutestamentliche Texte als Inspirationsquelle für gewinnbringend. Hegel schließlich nimmt den Begriff der christlichen Philosophie auf, zunächst im Sinne eines historischen Klassifikationsbegriffs, dann als ein Kompendium ewig geltender Wahrheiten. Auch Schelling schließt sich dieser Auffassung an. Er bezeichnet das Christentum als das Urbild und den Orientierungspunkt für jede Philosophie. Dabei hat die Philosophie jedoch nicht, wie in der Neuscholastik, einen der Theologie dienenden Auftrag. „Vielmehr konstituiert sich die Philosophie im Begreifen des Christentums *als Philosophie*, d.h. als die ihrer selbst bewusste absolute Freiheit.“¹¹

Hier deutet sich nun eine erste Unterscheidung zwischen christlicher Philosophie und einer Philosophie des Christentums an, die in der Folge von verschiedenen Autoren entfaltet wird.

⁸ Vgl. EBD., 33–34.

⁹ Vgl. EBD., 34–35.

¹⁰ Vgl. Armin WILDFEUER, Art. Christliche Philosophie. V. 18./19. Jahrhundert. In: LThK³ 2 (2006), 1153–1154, hier 1154.

¹¹ Vgl. SCHMIDINGER, Zur Geschichte des Begriffs, 37.

Zum einen muss das Christentum, wenn es von der Philosophie erfasst werden soll, selbst Philosophie sein, zum andern ist eine Philosophie christlich, wenn sie in der Philosophie des Christentums zu sich kommt. Franz Anton Staudenmaier erklärt die christliche Philosophie als eine Metaphysik, die sowohl von der Bibel vorausgesetzt als auch in ihr enthalten ist und zugleich als eine Philosophie, die nicht nur über das Christliche reflektiert, sondern sich auch aus ihm speist. Bei Braniß ist christliche Philosophie, wenn der einzelne oder die Gemeinschaft der Glaubenden den Glauben geistig, das heißt vernünftig durchdringt. Gegenstand dieser Philosophie ist also das Christentum, methodisches Prinzip ist Denken und Glauben zugleich, da im Christentum das bloß Menschliche überstiegen wird und der Christ, der sich damit befasst ein sowohl Denkender als auch Glaubender ist.¹² Der Spätidealist Weiße sieht christliche Philosophie als Teil einer Philosophie des Christentums, sofern diese als Genitivus subjectivus verstanden wird. Letzteres kann aber auch als Objekt verstanden werden, dann handelt es sich um eine denkerische Auseinandersetzung mit den Offenbarungsinhalten. Für Weiße müssen beide Aspekte beachtet und zusammengebracht werden. „Erst dann entsteht nämlich eine vollwertige ‚Philosophie des Christentums‘, in der das Christentum aus sich selbst heraus eine Philosophie hervorbringt, durch die es sich selbst spekulativ erfassen kann.“¹³ Eine philosophische Dogmatik wäre dann das Ergebnis und eine Versöhnung zwischen den beiden Einzeldisziplinen. Eine idealistische Interpretation des Begriffs christliche Philosophie greift den kulturgeschichtlichen Aspekt auf. Heinrich Ritter weist auf den im 20. Jahrhundert gern aufgenommenen Fakt hin, dass es keine voraussetzungslose Philosophie gibt und dass die Kultur diese Voraussetzung stiftet und mit ihr als besonders wichtiges Element die Religion. Christliche Philosophie ist somit eine kulturgeschichtliche Tatsache.¹⁴

In kirchlichen Kreisen des 19. Jahrhunderts wird christliche Philosophie vor allem als Abgrenzungsbegriff in Unterscheidung zur neuzeitlich-emanzipierten Philosophie verwendet.¹⁵ Auch hier lassen sich verschiedene Richtungen ausmachen, die jeweils eine Interpretationshoheit über das Christliche dieser Philosophie beanspruchen. Besonders zu nennen sind hierbei die Traditionalisten, die Fideisten und die Neuscholastiker. Versuche, sich von solchen Schulstreitigkeiten abzusetzen und ein Gemeinsames zu finden, leisten beispielsweise Antonio Rosmini-Serbati, der in der christlichen Philosophie eine Denkweise sieht, die mit dem Glauben weiter gelangt als ohne, oder Franz Brentano, der in der kirchlichen Lehre eine Orientierungsfunktion sieht, die eine Richtung anzeigt aber darüber hinaus zurückhaltend ist. Blondel geht noch weiter:

¹² Vgl. SCHMIDINGER, Zur Geschichte des Begriffs, 37.

¹³ Zitiert nach: Vgl. EBD., 38.

¹⁴ Vgl. EBD.

¹⁵ Vgl. EBD.

für ihn ist das Christliche eine Hypothese, die es mit natürlichem Denken zu erfassen und zu verifizieren gilt.¹⁶

Die Empfehlung, den Thomismus als die der kirchlichen Lehre am besten entsprechende Philosophie anzunehmen, führt schließlich dazu, dass christliche Philosophie in der Folge oft mit dieser Richtung identifiziert wird.¹⁷ Im 19. und 20. Jahrhundert wird Skepsis mit Blick auf die Sinnhaftigkeit einer christlichen Philosophie laut. Auf der Basis aufklärerischer Gedanken setzen sich Autoren wie Feuerbach, Scheler und Bréhier für eine klare Trennung von Philosophie und Theologie ein. Sie halten christliche Philosophie für einen unbrauchbaren Begriff, der nicht einmal zur historischen Einordnung hilft, da alles, was er bezeichnen könnte, in den Bereich der Theologiegeschichte fällt.¹⁸ Für Léon Brunschvicg ist Religion, nicht nur die christliche, grundsätzlich durch die Philosophie aufgehoben und überboten. Jeder begriffliche Zusatz zur Philosophie ist leer und gegenstandslos, da die Philosophie selbst Maß und Inbegriff der Wahrheit ist. Heidegger, der dem christlichen Glauben grundsätzlich sehr positiv gegenübersteht, kritisiert am Begriff der christlichen Philosophie, dass sie der Versuch sei, biblische Botschaft und griechische Philosophie zu vereinen. Das sei unmöglich. Karl Jaspers hingegen sieht irgendeine Form des Glaubens als notwendigen Ausgangspunkt jeden Philosophierens an, da ansonsten keine Vermittlung von Vernunft und Existenz geschehen kann. So kann auch eine Philosophie christlich genannt werden, wenn sie sich zur Einheit von Glauben und Wissen bekennt und ihr Glaube der christliche ist. Jaspers sieht diese Synthese in der augustinischen Tradition realisiert. Den Thomismus hingegen sieht er in der misslichen Lage, Glaube und Philosophie auf der einen Seite trennen zu wollen und somit die Philosophie unsinnigerweise voraussetzungslos machen zu wollen, auf der anderen Seite aber diese Trennung nicht durchzuhalten, da der Glaube letztlich doch dauernd als Voraussetzung dient.¹⁹ Von theologischer Seite gibt es zunächst Einwände von Vertretern der Löwener Schule, die die Verwendung des Begriffs christliche Philosophie nur im Zusammenhang mit der Konfession des einzelnen Philosophen, also die persönliche Motivation bezeichnend, gelten lassen wollen.²⁰

Von evangelischer Seite nimmt zunächst Karl Barth die Diskussion auf. Im Rückgriff auf die reformatorische Meinung versteht er christliche Philosophie als Theologie, die eben, weil sie die menschliche Antwort auf das Wort Gottes ist, im Gewand der Philosophie erscheint. Als echte Philosophie ist sie jedoch unsinnig, Philosophie und Christentum sind unvereinbar. Seine

16 Vgl. WILDFEUER, *Christliche Philosophie*. V, 1154.

17 Vgl. SCHMIDINGER, *Zur Geschichte des Begriffs*, 39.

18 Vgl. EBD., 39–40.

19 Vgl. EBD., 40.

20 Vgl. EBD., 40–41.

Anhänger formulieren es als Notwendigkeit des Menschen, der glaubt und denkt, dass sich der Glaube in denkerischer Gestalt ausformen muss, so kann es gewisse Formen der christlichen Philosophie innerhalb der Theologie geben. Sie kann jedoch niemals als eigenständig angesehen werden.²¹

Auf katholischer Seite wird der Begriff hauptsächlich positiv gesehen, vor allem die Thomisten verteidigen ihn. Étienne Gilson sieht darin vor allem ein historisches Faktum. Das Christentum hat Begriffe zur Verfügung gestellt, wie zum Beispiel die Rede von der menschlichen Freiheit, auf die die Philosophie von alleine nur mit Hilfe der natürlichen Vernunft nicht gekommen wäre. Das Christentum ist also keine Beschränkung für die Philosophie, sondern hat ihr im Gegenteil ermöglicht „*révélation génératrice de raison*“ zu sein.²² Dieser Ansicht folgen auch Régis Jolivet, Réginald Garrigou-Lagrange und Jacques Maritain. Maritain betont zudem, dass christlich auch den Glauben des einzelnen Philosophen meint, der durch diesen in besonderer Weise befähigt ist, sich seiner Vernunft zu bedienen.²³ Weitere Vertreter der thomistischen Position, die die christliche Philosophie unter der Hinsicht verstehen, wie Thomas von Aquin sie der Verhältnisbestimmung von *intellectus* und *fides* erarbeitet hat, sind G.M. Manser, Antoine Sertillanges, Josef de Vries, Bernhard Jansen, Hans Meyer.

Von einem etwas anderen Ansatz her argumentieren Henri de Lubac, Josef Pieper und Karl Rahner. Henri de Lubac sieht christliche Philosophie zwar kritisch, anerkennt aber, dass es eine Einheit von Denken und Glauben gibt. Pieper zieht Parallelen zu einer theistischen griechischen Denktradition und Rahner sowie auch J.B. Metz verfolgen den transzendentalen Ansatz, nach dem das Christliche der Philosophie nicht von außen zukommt, sondern die Ausrichtung auf Gott im Innersten des Menschen dessen Denken von Anfang an mit jenem in Verbindung setzt.²⁴ Der christliche Existentialismus mit Gabriel Marcel sieht als ‚Proprium‘ des Christlichen an der christlichen Philosophie das Paradoxe der Inkarnation, das die reine Vernunft gerade übersteigt. Deshalb ist christliche Philosophie, die er bejaht, „Inbegriff eines Denkens[...], das bereit ist, im Schatten des absoluten Geheimnisses zu leben“²⁵. Peter Wust und Maurice Blondel, die eher augustinish geprägten Vertreter dieser Denkrichtung, betonen stärker die Einheit denn die Differenzierung von Glaube und Vernunft. Sie gehen von einer ‚*anima naturaliter christiana*‘ aus und bezeichnen als christliche Philosophie jedes Denken, das sich der eigenen Begrenztheit

21 Vgl. SCHMIDINGER, Zur Geschichte des Begriffs, 40–41.

22 Etienne GILSON, *Notion de philosophie chrétienne*. In: *Bulletin de la Société française de philosophie* 31 (1931), 1–45, 437–461, hier 39.

23 Vgl. SCHMIDINGER, Zur Geschichte des Begriffs, 41–42.

24 Vgl. EBD., 42.

25 EBD.

bewusst ist und sich daher für die Offenbarung öffnet. Dem schließen sich auch zwei orthodoxe Autoren an: Zen'kovskij und Posow.²⁶ Für die evangelischen Autoren Arnold Reymond und Emil Brunner muss Philosophie eine Berechtigung haben, da das Denken Teil des Menschen ist, welcher Adressat der göttlichen Offenbarung ist. Roger Mehl spricht ausdrücklich von einer christlichen Philosophie, allerdings als Vorausgriff auf das Eschaton. Dessen Ziel ist es, die im jetzigen Zustand unüberwindbare Trennung von Glaube und Vernunft zu versöhnen. Ein christlicher Philosoph ist der gläubige Denker, der durch die Annahme seiner zwiespältigen Situation die Hoffnung auf die echte, eschatologische christliche Philosophie verkörpert. Wolfhart Pannenberg sieht in der Offenbarung eine Hypothese, die sich durch den Lauf der ganzen Geschichte in ihrem Eschaton verifiziert: „Die christliche Philosophie ist daher nichts anderes als ein Denken, das im Lichte der christlichen Hypothese vorgeht und dabei versucht, diese jetzt schon antizipierend zu bewähren.“²⁷

Aus heutiger Sicht könnte man behaupten, dass in der ganzen Neuzeit nichts anderes betrieben wurde als christliche Philosophie. Von Descartes über Locke bis Leibniz, alles sind gläubige Christen, die in ihrer Weise aus und in Auseinandersetzung mit dem Glauben philosophieren. Auch Kant setzte sich – wenn auch kritisch – mit dem christlichen Weltbild auseinander. Im deutschen Idealismus versuchten Denker wie Fichte, Schelling und Hegel sogar dezidiert eine Synthese ihres Denkens mit dem Christlichen zu schaffen. Selbst die Religionskritiker und atheistischen Philosophen Feuerbach, Nietzsche und Marx blieben mit ihrer Kritik und Ablehnung am Christentum ein Stück weit abhängig von einer christlichen Weltdeutung:²⁸ „Insofern bildet das Christentum, obwohl oft entstellt und missverstanden, den Horizont des Vorverständnisses aller, auch neuzeitlicher Philosophie im europäisch-abendländischen Kulturraum.“²⁹ Man könnte das auch eine christliche Philosophie im weiteren Sinne nennen.

4.2. Die Auseinandersetzung über christliche Philosophie

Im 17. Jahrhundert hob sich der Begriff christliche Philosophie erstmalig vom rein binnen-christlichen Verständnis einer christlichen Lebensweise oder Theologie ab und postulierte den Anspruch einer gewissen Eigenständigkeit. Diese Entwicklung zeigt sich sowohl bei den katholischen Barockscholastikern als auch in der protestantischen Schultheologie. Mit je unterschiedlichen Akzenten und Richtungen greifen beide das wissenschaftstheoretische Problem

²⁶ Vgl. EBD., 43.

²⁷ EBD.

²⁸ Vgl. Emerich CORETH/Christian KANZIAN, Beiträge zur christlichen Philosophie. Innsbruck 1999, 398.

²⁹ EBD.

ihrer Eigenständigkeit gegenüber der Theologie auf. Gleichzeitig wird mit Beginn der Neuzeit ein gewandeltes Verständnis von Wissenschaft, und speziell von Philosophie vertreten, das Autonomie beansprucht. Das bedeutet „Selbstgesetzlichkeit und Selbstermächtigung zu dieser Selbstgesetzlichkeit“³⁰. Die Wissenschaft bestimmt selbst über Gegenstand und Methode ihres Schaffens und muss diese nicht aus anderen Quellen legitimieren, keinen Ansprüchen Genüge leisten und auch keine Ansprüche bestätigen. Sie ist sozusagen grundlos und genügt sich selbst. Eine christliche Philosophie passte hier nun gerade nicht, da diese allein durch den Begriff des Christlichen eine Auswahl, eine Eingrenzung auf ein bestimmtes Thema und sogar noch auf zu wählende Methoden vornimmt. Insofern würde das gerade neu gefundene Ideal der Autonomie in Frage gestellt und am Ende außer Kraft gesetzt werden. Wenn die christliche Philosophie das nun aber nicht täte, wäre ihre Bezeichnung „christlich“ umsonst und somit würde es keinen Sinn machen überhaupt von einer christlichen Philosophie zu sprechen.³¹ Durch solches Wissenschaftsverständnis herausgefordert, setzten die christlichen Denker genau an diesem Punkt an. Die getroffene Unterscheidung von christlicher Philosophie und Theologie lässt nun nach der Identität der christlichen Philosophie überhaupt fragen. Einige Autoren lehnen sie in Fortführung einer scharfen Trennung von natürlichem und übernatürlichem Wissen grundsätzlich ab. Sie lassen sie nur als Beschreibung eines historischen Phänomens gelten (Brucker, Thomasius). Manche lehnen sogar noch diese historische Begrifflichkeit ab (Fabricius, Eberhard, Tennemann).³² Obwohl es vor allem im 19. Jahrhundert eine rege Beschäftigung mit dem Begriff der christlichen Philosophie gab, hält die Skepsis bis ins 20. Jahrhundert. Am entschiedensten wird dieses Skepsis von den Religionskritikern Arthur Schopenhauer und Ludwig Feuerbach formuliert. Vereinzelt findet sie auch Eingang in katholische Kreise (Georg Hermes, F.X. Biunde, J.W.J. Braun). Sie erreicht sogar neuscholastische Autoren wie Charles de Sierp, der in einem Vorwort zu Joseph Kleutgens ‚Philosophie der Vorzeit‘ davon spricht, dass es keine christliche, sondern nur eine wahre Philosophie gäbe, die in gänzlicher Übereinstimmung mit der christlichen Religion stehe, von der sie jedoch gleichzeitig total unterschieden sei.³³ Beachtenswerterweise entsteht diese Einschätzung nur elf Jahre vor der die thomistische Philosophie empfehlenden Enzyklika Aeterni patris, die den Titel *De philosophia christiana* trägt.³⁴

30 Heinrich SCHMIDINGER, Der Streit um die christliche Philosophie in seinem Zusammenhang. In: Emerich CORETH u.a. (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Band 3: *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert*. Graz 1990, 23–48, hier 24.

31 Vgl. EBD.

32 Vgl. EBD., 24–25.

33 Vgl. EBD., 25. Vgl. Joseph KLEUTGEN, *La philosophie scolastique*. Paris 1868.

34 Vgl. SCHMIDINGER, Der Streit, 25.

In den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts erreicht die Debatte um die christliche Philosophie ihren Höhepunkt. Ausgelöst wurde sie durch die Veröffentlichungen Étienne Gilsons und fortgeführt durch Émile Bréhier, Jacques Maritain, Maurice Blondel, Gabriel Marcel und Peter Wust.³⁵ Beiträge gab es auch von Heidegger, Edith Stein, Garrigou-Lagrange, Henri de Lubac. In der Diskussion wurden verschiedenartige Thesen zur begrifflichen Einordnung einer christlichen Philosophie sowie deren Ablehnung ausgetauscht.³⁶

Geführt wurde sie auf verschiedenen Kongressen und Symposien, die in Europa und Kanada zwischen 1930 und 1946 abgehalten wurden. In den Publikationen *Le thomisme* und *La philosophie de Saint Bonaventure* formuliert Étienne Gilson ein Verständnis von christlicher Philosophie, das starke Auswirkungen hatte. Er begreift christliche Philosophie vor allem als historisches Faktum: „Es lässt sich nämlich geschichtswissenschaftlich beweisen, dass eine ganze Reihe von Vorstellungen und Begriffen, die seitens der Philosophie schon seit Jahrhunderten in Anspruch genommen werden, eindeutig der christlichen Offenbarung entstammt, also keinen philosophischen Ursprung hat.“³⁷ So haben auch nichtchristliche Denker Annahmen vorausgesetzt, die christlichen Ursprungs waren, wie etwa eine „*creatio ex nihilo*“ oder das Freiheitsdenken. Es handelt sich also um eine Philosophie, die gewissen Vorannahmen aus christlichen Offenbarungssätzen zieht, ohne dabei zur Glaubenswissenschaft zu werden. Gilson wählt Descartes als Beispiel, der nach seiner Meinung säkulare Philosophie betrieben hat, dies aber auf scholastischen Grundsätzen.

Kritisiert wurde Gilson von Pierre Mandonnet und Marie-Dominique Chenu. Ersterer bemängelt die Bezeichnung von Theologen als Philosophen, die er für den Scholastiker Thomas von Aquin noch akzeptieren könne, nicht aber für Vertreter der augustinisch-franziskanischen Tradition, die eigentlich theologisch dachten und nicht offen für eine eigenständige Philosophie waren. Chenu dagegen wehrt sich gegen eine Engführung der christlichen Philosophie bei Gilson. Dieser würde den Begriff nur auf solche Systeme anwenden, die explizit christliches Gedankengut beinhalten. Er lässt damit solche außen vor, die dieses zwar nicht tun, aber von ihrer Ausrichtung und ihrer Methode offen für das Christentum sind.³⁸ Émile Bréhier greift die Kritik der Aufklärung wieder auf. Philosophie muss autonom sein, sie kann sich nicht in eine weltanschauliche Abhängigkeit begeben. Der Graben zwischen Glauben und Vernunft sei letzt-

³⁵ Man kann den Streit als eine Kontroverse zwischen den Positionen der beiden christlich-katholischen Philosophen Gilson und Maritain auf der einen und den rationalistischen Philosophen Brunschvicg und Bréhier auf der anderen Seite verstehen. Vgl. Gregory SADLER, *The 1930s Christian Philosophy Debates*. Bibliografica Tematica. In: *Acta Philosophica* 21 (2012) 2, 393–406, hier 393.

³⁶ Vgl. SCHMIDINGER, *Der Streit*, 35–37.

³⁷ EBD., 31.

³⁸ Vgl. EBD., 32.

lich nicht überbrückbar, zumindest nicht durch Philosophie. Am Ende muss all dieses Betreiben Theologie genannt werden, der Begriff christliche Philosophie ist sinnlos. Neoidealisten wie Léon Brunschvicg, Giovanni Gentile und Benedetto Croce wenden sich gegen den Begriff der christlichen Philosophie mit Bezug auf Hegel, der die Theologie in der Philosophie „aufgehoben“ sieht. Theologie, Religion und auch christliche Philosophie haben sich erledigt, sie wurden durch die „Religion der Freiheit“ ersetzt.³⁹

In Deutschland wurde die Kritik an christlicher Philosophie von Max Scheler in seinen Werken *Liebe und Erkenntnis* und *Krieg und Aufbau* schon 1915 und 1916 formuliert. Martin Heideggers Ablehnung beginnt mit der *Metaphysikvorlesung* im Jahr 1935. Er prägte den Begriff vom „hölzernen Eisen“, das christliche Philosophie sei, denn was man damit eigentlich meine, nämlich die vernünftige Durchdringung von Glaubenswahrheiten, sei Theologie. Heidegger kritisiert grundsätzlich ontologische Aussagen innerhalb der Theologie. Er versteht sie als Anbiederung an das Zeitbedürfnis und verweist auf die in 1 Kor 1,20 begründete und für ihn auf der Hand liegende grundsätzliche Feindschaft zwischen Philosophie und Theologie.⁴⁰ Karl Jaspers publiziert seine Kritik erst Jahre später, mag sie aber in dieser Zeit auch schon gefunden und formuliert haben. Er wehrt sich gegen eine christliche Philosophie, wenn ihr eine Theorie zugrunde liegt, die radikal zwischen Material- und Formalobjekt von Theologie und Philosophie unterscheidet. Aus seiner Sicht ist christliche Philosophie jedoch dann möglich, wenn der Glaube als Grundlage einer Philosophie des Existenzvollzugs verstanden wird. Hier kann eine Einheit von Glaube und Vernunft angenommen werden, die für die augustinische Tradition charakteristisch ist. Den Thomismus in seiner Trennung von Theologie und Philosophie hingegen hält Jaspers für wissenschaftstheoretisch selbstwidersprüchlich.⁴¹ Weitere Anhänger einer augustinischen Einheitstheorie, die christliche Philosophie vertreten und zudem existentialistisch deuten, sind Gabriel Marcel und Peter Wust.⁴²

Gegen Bréhier und Brunschvicg brachte Gilson historische Einwände vor. Mit der aufkommenden Mittelalterforschung hinter sich, konnte er den beiden eine falsche Sicht des mittelalterlichen Denkens vorwerfen. Die Vernunft war so nicht eingeschränkt und die Philosophie auch nicht in reiner Dienerschaft der Theologie gefangen, sondern christliche Philosophie kam zu eigenständigen Ergebnissen, die auch von späteren säkularen Philosophengenerationen bereitwillig rezipiert wurden. Christliche Philosophie ist somit die Bezeichnung einer historischen

39 Vgl. SCHMIDINGER, *Der Streit*, 33.

40 Vgl. EBD., 33–34.

41 Vgl. EBD., 34.

42 Vgl. EBD., 37.

Faktizität.⁴³ Anhänger und solche, die seine Thesen weiterführten, fand Gilson in Régis Jolivet, den Thomisten Réginald Garrigou-Langrange und Jacques Maritain. Letzterer ging in seiner Argumentation über den Bereich der Inhalte hinaus und glaubte nachweisen zu können, dass mit dem Christentum die Philosophie als solche sich verändert habe und in ihren Ergebnissen auch von den geistigen Tugenden der Philosophen, also der Art und Weise, wie sie Philosophie treiben und sich dabei von der Gnade leiten ließen, beeinflusst werde.⁴⁴ Maurice Blondel machte darauf aufmerksam, dass die historische Faktizität nichts daran ändere, dass sich die christliche Philosophie auch systematisch erklären und in ihren Methoden und ihrem Selbstverständnis rechtfertigen muss. Damit das Christliche nicht etwas Äußerliches bleibt, muss also eine innere Disposition der Philosophie für die Offenbarung nachgewiesen werden: „mittels einer (transzendentalen, immanenten) Analyse des natürlichen Vernunftvermögens.“⁴⁵ Blondel wiederum fand Zustimmung von Henri de Lubac. Er sieht eine solche Ausrichtung der menschlichen Vernunft auf die göttliche Gnade in der Tradition, vor allem durch Cajetan, Molina, Bañez und Jansenius dargelegt und findet hier das Prinzip der christlichen Philosophie.⁴⁶ Für Vertreter der Löwener Schule wie Léon Noel und Ferdinand Van Steenberghen dagegen gibt es keine Vermittlungsinstanz zwischen Theologie und Philosophie. Philosophie muss von jeher uneingeschränkt in den Voraussetzungen sein. Alles, was darüber hinaus geht, wird zugleich zur Theologie. Aus der historischen Faktizität darf man ihres Erachtens keine Rechtfertigung für eine christliche Philosophie ableiten.⁴⁷ Von protestantischer Seite gab es in diesen Jahren naturgemäß wenig Verteidigung für eine christliche Philosophie. Karl Barth gilt als der prominenteste und schärfste Kritiker, er lehnt eine christliche Philosophie grundsätzlich ab.⁴⁸ Ihm folgen Theologen wie Jacques Bois, Pierre Guérin, Michel Souriou, Edmond Rochedieu und Arnold Raymond.

4.3. Hintergrund und Folgen der Auseinandersetzung

Im Hintergrund der Diskussion, ob es eine christliche Philosophie geben könne und wie diese beschaffen sein müsse, steht der eingangs erwähnte doppelte Paradigmenwechsel. Dieser besteht zum einen im erneuten Wandel des Wissenschaftsverständnisses seit der schon genannten Emanzipation der Wissenschaften von der kirchlichen Interpretationshoheit und Kontrolle seit

⁴³ Vgl. EBD., 35.

⁴⁴ Gregory SADLER, Christian Philosophy. The 1930s French Debates. In: Internet Encyclopedia of Philosophy. A Peer-Reviewed Academic Resource. URL: <https://www.iep.utm.edu/chri1930/> (besucht am 27.08.2018).

⁴⁵ SCHMIDINGER, Der Streit, 36.

⁴⁶ Vgl. EBD.

⁴⁷ Vgl. EBD., 37.

⁴⁸ Vgl. Karl BARTH, Die kirchliche Dogmatik 1. Die Lehre vom Worte Gottes. Teil 1. München ⁶1952, 4.

der Aufklärung und ihrer Autonomie der Vernunft.⁴⁹ Dieser Wissenschaftsbegriff überholt sich mit der Zeit. Schon im 19. Jahrhundert und dann vor allem im 20. Jahrhundert wurden verschiedene wissenschaftstheoretische Diskussionen im Bereich der historischen, der Kultur-/Geistes- und der Naturwissenschaften sowie der Hermeneutik geführt und neue Methoden entwickelt.⁵⁰ Wissenschaft ist nicht mehr univok, sondern analog zu verstehen. Für die Entwicklung des Selbstverständnisses der (christlichen) Philosophie ist zum einen die Hermeneutik Gadamers, dann aber der Begriff der Lebenswelt bei Edmund Husserl besonders bedeutend. Leitend ist die „Erkenntnis, dass die Lebenswelt immer vorausgesetzt bleibt, dass es also weder ein reines Objekt ohne Subjekt noch ein reines Subjekt ohne Objekt gibt.“⁵¹ Eine voraussetzungslose Philosophie kann es also gar nicht geben. Die eigene Erfahrung, der lebensweltliche Hintergrund, schließlich auch die eigene Persönlichkeitsstruktur, Interessen und der Verständnishorizont können nicht ausgeblendet werden, sondern sind immer schon am Prozess des Philosophierens beteiligt. Man kann sich nicht „aus seiner Welt hinaus-reflektieren auf den Nullpunkt eines reinen ‚Ego cogitans‘.“⁵² Es gibt keine reine, unmittelbare Philosophie. Die Erfahrung, ein wichtiger Begriff der Hermeneutik, meint: „Das Einzelne ist aus dem Ganzen, das Ganze aber aus Einzelnen zu verstehen“ und weiter: „Die vielfältige Erfahrungswelt bildet eine gewisse Einheit und Ganzheit, insofern sie von Grundüberzeugungen oder Grundeinstellungen getragen sind. Die Ganzheit meiner ‚Welt‘ oder Lebenswelt bildet den *Sinnhorizont* des Lebens. Die darin wirksamen, die Einheit des Ganzen bestimmenden Grundeinstellungen sind das, was man Weltanschauung nennt“.⁵³ Wie jede menschliche Entscheidung und Handlung ist auch die wissenschaftliche Betätigung dadurch geprägt und beeinflusst. Einerseits ist der Forschungsgegenstand Teil der Lebenswelt, andererseits ist er aufgrund einer durch die konkrete Lebenswelt bedingten Motivation ausgewählt worden. Insofern Religion zum Bereich der Weltanschauung gehört, ist sie also auch Bestandteil dieser Motivation für die Wahl einer bestimmten Wissenschaft und ganz besonders für die Wahl eines philosophischen Forschungsgegenstands.⁵⁴

Zum anderen geschieht ein Paradigmenwechsel auch in Bezug auf das Verständnis des menschlichen Glaubensakts. Dieser war bisher weitgehend so gesehen worden, dass der Mensch auf die

49 Vgl. SCHMIDINGER, Der Streit, 23–26.

50 „Hier sei nur hingewiesen auf die Entwicklung historischer und hermeneutischer Methoden (Herder, Schleiermacher, Droysen), die Diskussion um Natur- und Kulturwissenschaft (Rickert), den Gegensatz von ‚Erklären‘ der Natur und ‚Verstehen‘ der Geschichte, Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaft bis zur ‚Zirkelstruktur des Verstehens‘ bei Heidegger, die neuere Hermeneutik (Gadamer) und weitere Methodendiskussionen historischer Wissenschaften.“ CORETH/KANZIAN, Christliche Philosophie, 401.

51 EBD., 402.

52 EBD.

53 EBD., 402–403.

54 Vgl. EBD., 403.

in Gnade ihm offenbarte Glaubenswahrheit angewiesen war, die er dann annehmen und befolgen konnte. Die Möglichkeit eines inneren Bezugs war dabei sehr im Hintergrund gestanden. Der Mensch war nicht fähig von sich aus Göttliches bzw. Übernatürliches zu erfassen. Diese Verbindung konnte nur ‚von oben‘ durch Gnade hergestellt werden.⁵⁵ Dieser extrinseizistische Ansatz ging davon aus, dass durch Zeichen und Wunder sowie der historisch verifizierten Glaubhaftigkeit der Zeugen die Echtheit der christlichen Offenbarung erwiesen und gerechtfertigt werden könne. Da der Glaubensakt ein Akt des Intellekts ist, steht der Zustimmung in dem Moment nichts mehr im Wege, als vernünftige Argumente, die durch die Apologetik herbeigeschafft werden, überzeugen. Diese Rechtfertigung ist jedoch eine äußerliche. Die inneren Beweggründe, die Sehnsüchte oder Bedürfnisse des Menschen werden hier außerachtgelassen.⁵⁶

Ein solches Vorgehen einer extrinseizistischen Apologetik war im 18. Jahrhundert gegen die Einwände der Philosophen der Aufklärung formuliert worden, von Philosophen, die bereit waren einen aus der Offenbarung abgeleiteten Wahrheitsanspruch zu diskutieren. Im 19. Jahrhundert jedoch hatten Rationalismus und Idealismus dafür gesorgt, dass die Offenbarung nicht mehr oder nur noch als eine Sammlung äußerer historischer Fakten wahrgenommen wurde, ihr jedoch keine argumentative Kraft zugestanden wurde. Für das innere Bewusstseinsleben des Menschen, das immanent abgeschlossen war, spielte es keine Rolle. Dieses folgte ihren eigenen universellen Regeln. So konnten sich die christlichen Apologeten kein Gehör verschaffen.⁵⁷

Für Schleiermacher war dieses Vorgehen nicht mehr als Grundlage für einen vernünftig oder moralisch verantworteten Glaubensakt zu rechtfertigen. Er setzte auf das religiöse Gefühl eines immanenten menschlichen Bewusstseins als Quelle des Glaubens und als Norm, an der sich die Offenbarung messen lassen musste. Das war für katholische Theologen ein Problem. Wenn Schleiermacher Recht hatte, hatte die zeitgenössische Apologetik ausgedient.⁵⁸

Mit Blondel tritt nun ein Philosoph auf den Plan, der das Anliegen Schleiermachers aufgreift, einen Ansatzpunkt zu finden, wo der christliche Glaube das in sich selbst verschlossene Bewusstsein des idealistischen Menschen wieder aufbrechen kann. Dieser Ansatzpunkt musste, wie schon bei Schleiermacher, das Bewusstsein selbst sein. Es wird mittels einer streng immanenten Reflexion auf seine dynamischen Bewegungen hin eine innere Entwicklung des Bewusstseins offenlegen, welche die von den Idealisten erhoffte innere Vollkommenheit nicht erreichen kann, ohne die Existenz eines personalen Gottes anzunehmen, der das menschliche Bewusstsein übersteigt und eine korrespondierende Offenheit ihm gegenüber voraussetzt. So ist die Möglich-

55 Eva-Maria FABER, Art. Natur und Gnade. In: LThK³ 7 (2009), 667–671, Vgl.

56 Vgl. Gerald MCCOOL, *The Neo-Thomists* (Marquette Studies in Philosophy 3). Milwaukee 1994, 50.

57 Vgl. EBD., 47.

58 Vgl. EBD., 46.

keit einer historischen übernatürlichen Offenbarung durch die Bedürftigkeit des Bewusstseins in Bezug auf seine immanente Erfüllung notwendigerweise gegeben. In der Folge kann eine Ablehnung der Offenbarung nicht mehr prinzipiell erfolgen. Die Offenbarung ist schließlich die christliche Antwort auf die zunächst auf rational-immanenten Weg erfolgte Analyse des menschlichen Bewusstseins als transzendent und auf übernatürliche Erfüllung ausgelegt.⁵⁹

So gesehen war Blondels These sowohl gegen die Rationalisten und Systemdenker gerichtet, die eine Gesamterklärung der Welt in einem abstrakten deduktiven System liefern wollten, und dabei den konkreten Menschen und seine volitionalen Akte vernachlässigten, als auch gegen die Neuscholastiker und ihre quasi-rationalistische Trennung von Theologie und Philosophie, die zu einem sterilen Denken führte, das Philosophie und Christentum in ein rein äußerliches Verhältnis setzt und gleichzeitig doch die Übereinstimmung der philosophischen Ergebnisse mit dem Dogma überprüft.⁶⁰

Schleiermacher und Blondel folgend, konnte Glaube wieder mit dem Gefühl und somit mit dem inneren Leben des Menschen in Verbindung gebracht werden. Ohne bei einem Immanentismus bleiben zu wollen – den Schleiermacher noch vertreten hatte – war mit Blondel nun die Perspektive eröffnet, dass etwas dem Menschen Innerliches die Möglichkeit einer in irgendeiner

⁵⁹ Vgl. MCCOOL, *The Neo-Thomists*, 49.

⁶⁰ Vgl. EBD.; vgl. SADLER, *Christian Philosophy*. Die Betonung der volitionalen Akte ist auch ein Schwerpunkt im Werk Max Schelers. Ein Merkmal der neuzeitlichen Philosophie, dass auch seinen Lehrer Edmund Husserl kennzeichnet, ist die Überbetonung des Intellekts vor allen anderen menschlichen Vermögen. Seit Descartes und spätestens mit der Aufklärung vollzog sich eine Trennung zwischen dem geistigen und der körperlichen bzw. sinnlichen Welt. Vernunft und Wille wurden dem Emotionalen radikal vorgezogen. Nur das Rationale, das durch die Vernunft Erschließbare, konnte zum Gegenstand philosophischer Untersuchungen werden. Die daraus resultierende Abwertung des emotional-sinnlichen Bereichs hatte gravierende Folgen. Alles was ihm angehörte, ließ den Verdacht entstehen unaufgeklärt, irrational, schwärmerisch und letztlich rückständig zu sein. Auf diese Weise konnte menschliches Leben nur in Teilen erfasst und nachvollzogen werden und das Gesamt der ganzheitlich-existenziellen Erfahrungen des Menschen geriet aus dem Blick. „Spätestens Pascal erkannte, daß ein übertriebener Rationalismus nicht nur die Gotteserkenntnis um entscheidende Dimensionen verkürzt, sondern auch die Wesenselemente der biblischen Wirklichkeitssicht verstümmelt. Denker wie Johann Georg Hamann, Sören Kierkegaard und John Henry Newman, um nur die berühmtesten zu nennen, haben ihm darin zugestimmt. Ja, ganze geistige Bewegungen wie etwa der Pietismus, die Romantik sowie zahlreiche Strömungen der neuzeitlichen Ästhetik stehen unter dem Eindruck dieser Einsicht. Es ging also nicht bloß darum, daß man dem Rationalismus die Kompetenz für die Wirklichkeit schlechthin absprach, es ging vor allem auch darum, ob man seine eigene Identität als Theist und als Christ bewahren konnte. Deshalb war es für die christlichen Philosophen entscheidend, ob die Phänomenologie im Husserlschen ‚Intellektualismus‘ steckenblieb oder aber eine deutliche Erweiterung erfuhr. Max Scheler brachte diese Erweiterung [...]. Bedingung der Möglichkeit derselben war der Aufweis einer Intentionalität des Bewußtseins, die neben der Intentionalität der gegenständlichen Vorstellung nicht nur gleichberechtigt, sondern sogar dieser gegenüber vorgängig war. Scheler fand sie im ‚intentionalen Fühlen‘“. Heinrich SCHMIDINGER, *Max Scheler (1874-1928) und sein Einfluss auf das katholische Denken*. In: Emerich CORETH u.a. (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Band 3: *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert*. Graz 1990, 89–111, hier 101.

Form gearteten Erkenntnis und Annahme des Glaubens besitzt.⁶¹ Der Glaubensakt wird nicht mehr als rein intellektueller Vorgang verstanden, sondern er bezieht Wille und Kraft des Geistes mit ein. Beide müssen ihren Beitrag zu diesem freien Akt des Menschen leisten.

Den Bedürfnissen des modernen Menschen entspricht es also weniger die Vernünftigkeit der Offenbarung bewiesen zu bekommen, sondern vielmehr deren Relevanz für das menschliche Leben zu erkennen. Nicht die apologetischen Vernunftargumente interessieren ihn, sondern die Hoffnung darauf, dass die Offenbarung eine Leere füllen kann, die durch nichts anderes zu füllen ist. Wenn also der Glaubensakt kein rein intellektueller ist, dann muss auch die Einladung zum christlichen Glauben nicht nur auf den Intellekt, sondern auf den ganzen Menschen zielen.⁶² Der innere Mensch selbst wird nun zur Frage nach Gott, zur Quelle, sogar zum Prinzip der Erkenntnis für das Übernatürliche.

Dieser Ansatz Blondels wurde vorgestellt, da er ein Beispiel dafür ist, wie aus der Diskussion um die Frage nach der Möglichkeit und Weise christlicher Philosophie – zusammen mit den Konsequenzen eines Wandels des Wissenschaftsverständnisses, das den Geisteswissenschaften eine ihnen entsprechende Methode zur Verfügung stellte, indem sie das Konzept der Erfahrung integrierte und eine Einheit und gegenseitige Durchdringung von Subjekt und Objekt postulierte und sie damit von dem Druck befreite, der naturwissenschaftlich-rationalistischen Exaktheit naheifern zu müssen, was ihren Gegenstand nicht zufriedenstellend abbilden konnte – ein Wandel des Verständnisses von christlicher Philosophie und Theologie folgte, das eminent von einer Verbindung von Theologie bzw. Philosophie und Leben abhängig war. Blondels Einfluss auf die Erneuerung der Theologie in dieser Hinsicht war enorm und lässt es berechtigt erscheinen, zu behaupten, dass das Gros der christlichen Philosophie und Theologie, welches fortan entworfen wurde, einen existentiellen Ansatz zumindest im Blick hat.

⁶¹ Vgl. MCCOOL, *The Neo-Thomists*, 46.49.

⁶² Vgl. EBD., 50.

5. Erneuerung der katholischen Theologie

Unter dem Eindruck des Modernismusstreits und der betreffenden kirchlichen Verurteilungen herrschte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts – wie schon beschrieben – eine „stark lehramtsbetonte Atmosphäre.“ Neben der historisch-kritischen Bibelexegese waren vor allem die Philosophie und die Dogmatik im Visier der Zensoren.¹ Dabei war in Deutschland die Situation der katholischen Theologie eine andere als beispielsweise in Frankreich. Während dort die Orden und ‚instituts catholiques‘ den Raum für theologisches Arbeiten boten, waren es in Deutschland die Universitäten. Man war daher enger mit den anderen Wissenschaften und auch mit der liberalen protestantischen Theologie in Kontakt und musste für das eigene Vorgehen Rechenschaft ablegen.²

Für die inhaltliche Beschäftigung mit der Theologie gab es verschiedene Einschränkungen: Systematiker oder Bibelwissenschaftler, die historisch-kritisch arbeiten wollten, mussten auf der einen Seite Repressionen kirchlicherseits fürchten, sich auf der anderen Seite mit der protestantischen Theologie messen lassen, die über einen viel größeren Spielraum verfügte und daher auch für diese Zeit die bedeutenderen Publikationen vorweisen kann. So zog man sich auf ungefährlichere Bereiche wie die Textkritik zurück oder konzentrierte sich auf die Lehre. In der Dogmatik rezipierte man Autoren, die mit der kirchlich vorgegebenen Richtung vereinbar schienen und doch einer neueren Philosophie zugehörig waren. Es galt, die scholastische Fixierung zu lösen und doch ihren objektivistischen Grundprinzipien treu zu bleiben und sich gleichzeitig antisubjektivistisch auszurichten. Ein wichtiger Ansatzpunkt war die an der „Wesensschau“ interessierte Phänomenologie und darunter vor allem die personalistischen Theorien, wie die Wertphilosophie Max Schelers.³ Ziel vieler Theologen war es, „den Kontakt mit der Gegenwartsphilosophie wiederzugewinnen und eine Durchdringung des Wesens des christlichen Glaubens auf ‚objektivistischer‘ Grundlage mit der Problematik seiner existentiellen Annahme

¹ Vgl. Albert RAFFELT, Die Erneuerung der katholischen Theologie. In: Jean Marie MAYEUR (Hg.), Die Geschichte des Christentums. Geschichte – Politik – Kultur. Bd. 12: Erster und Zweiter Weltkrieg, Demokratien und totalitäre Systeme (1914-1958). Freiburg i. Br. 2010, 216–237, hier 216.

² Vgl. EBD., 217.

³ Vgl. EBD., 218.

zu verbinden.“⁴ Paradigmatisch dafür steht das 1921 in der Reihe „Katholische Lebenswerte. Monographien über die Bedeutung des Katholizismus für Welt und Leben“ erschienene Buch „Dogma und Leben“ des Freiburger Dogmatikers Engelbert Krebs (1881–1950).⁵

In der Einleitung wird der Zusammenhang von Glaubensgehalt und Glaubenswert folgendermaßen beschrieben:

„Schrift und Kirche tragen und trugen also ihre Lehre stets in der Weise vor, daß den Gläubigen gleichzeitig der *Gehalt* und der *Wert* des Glaubens zum Bewußtsein gebracht wurde. Die *wissenschaftliche Theologie* aber hat diesen Modus nicht immer beibehalten. [...] Doch ist der Gedanke immer wieder aufgetaucht, daß eine zu schroffe Trennung der theologischen Sachwissenschaft oder Dogmatik von der theologischen Wertwissenschaft oder Moral beiden Disziplinen zum Schaden gereichen müsse und daher überwunden werden soll. Diese Überwindung darf nicht darin bestehen, daß die Moral ihre seit *Thomas von Aquin* errungene innerliche Einheitlichkeit und relative Selbständigkeit wieder verlöre, oder daß die Dogmatik an die einzelnen Traktate moralische Vorschriften anschlosse. Auch ist es nicht genügend, wenn, wie *Contenson* in seiner Theologie des Verstandes und Herzens es versucht hat, jeweils an die theoretische Spekulation eine beliebige fromme Anmutung zur Erfrischung des Geistes angehängt wird. Vielmehr hat die Dogmatik so vorzugehen, daß sie nach der Darlegung des Glaubensgehaltes untersucht, welche allgemeingültigen *Werte*, d.h. welche *Ziel- und Richtpunkte*, welche *Stärkungen und Segnungen für das Streben vernünftiger freier Wesen* in diesem Glaubensgehalt mitgegeben sind. Werte sind ja nichts anderes als Ideen und Möglichkeiten, die in sich tauglich sind, von Persönlichkeiten erstrebt und verwirklicht zu werden. Die heißen Bemühungen der Philosophen aller Richtungen unserer Tage zielen dahin ab, neue Werte aufzuzeigen oder die alten Werte neu zu begründen und gegen die geplanten Umwertungen aller Werte zu verteidigen.“⁶

Und weiter: „Wie also im Glauben unserer Kirche, und zwar im Gehalt der *Dogmen ihrem strengen Wortlaut nach*, das *Heil* unseres Lebens begründet ist, wie in ihm und aus ihm erst Licht auf unseren Lebensweg fällt und *Segen* auf ihn sich ergießt, wie diese Dogmen uns stärken und erziehen, das soll im Verlauf dieser Schrift dargelegt werden. [...] In unserer Arbeit werden wir daher so vorgehen, daß wir überall aus den *Lehrentscheidungen der Kirche* zuerst das Dogma selber vorlegen und seinen *Gehalt* in Worte zu kleiden suchen, die unserem Denken verständlich und angemessen sind; dann aber jeweils zeigen, welche allgemein menschlichen *Werte* oder welche

⁴ RAFFELT, Erneuerung, 218–219.

⁵ Engelbert KREBS, Dogma und Leben. Die kirchliche Glaubenslehre als Wertquelle für das Geistesleben (Katholische Lebenswerte). Paderborn 1921.

⁶ EBD., 8–10.

übernatürlichen Ziele, Segnungen, Kräftigungen und Heilsmitteilungen in diesen Wahrheiten für uns beschlossen liegen.“⁷

Wie dieser Ausschnitt aus einem für die Erneuerung stehenden theologischen Lehrbuches zeigt, kann die Vermittlung von Dogma und Leben als ein (im weitesten Sinne) existentialistisches Anliegen gewertet werden, was nicht darüber hinwegtäuschen darf, dass dies noch auf der Grundlage traditioneller Schultheologie geschieht.

Eine Möglichkeit aus der Tiefe und Breite der theologischen Tradition zu schöpfen und dabei in einer Weise freier zu arbeiten, die durch die Berufung auf anerkannte Autoritäten kein Misstrauen bei kirchlichen Zensoren erregte, war die Beschäftigung mit den Kirchenvätern. Auffällig ist dabei der Rückgriff vieler Theologen und christlicher Philosophen dieser Epoche auf Augustinus. Einerseits fand er bei den neuscholastischen Autoren wenig Beachtung, andererseits diente er als Anknüpfungspunkt auch für zeitgenössische Philosophen. Hier wären v.a. Scheler, der entstehende Existentialismus und Heidegger zu nennen. Die Linie theologischer Rezeption zieht sich von Michael Schmaus, über Karl Adam, Erich Przywara, Engelbert Krebs bis zu Romano Guardini. In der Mittelalterforschung wurde nun neben der thomistischen Tradition auch die franziskanische, vertreten durch Bonaventura und Duns Scotus, stärker in den Blick genommen.⁸

Nicht so leicht war dagegen der Rückgriff auf neuzeitliche Philosophen. Hier waren es vor allem Blaise Pascal, der sich bald breiterer Rezeption erfreuen konnte, sowie John Henry Newman, der innerhalb des Modernismusstreits eine besondere Rolle spielte, da er zunächst selbst Misstrauen bei den kirchlichen Stellen erregte und zudem Ideengeber für viele Modernisten war, als Kardinal jedoch vollständig rehabilitiert wurde und schließlich in verschiedener Weise von unterschiedlichen Autoren wie Przywara, Haecker oder Laros aufgenommen wurde.⁹ Wichtigen Einfluss hatte auch die Tübinger Schule, vor allem in den die Ekklesiologie und das Traditionsverständnis betreffenden Werken von Johann Adam Möhler. Wichtige Rezipienten waren etwa Karl Adam und J.R. Geiselmann. Die Möglichkeit der positiven Rezeption theologischer Richtungen seit der Aufklärung, deren Vertreter im 19. Jahrhundert verurteilt worden waren, wie beispielsweise Hermes oder Günther, bestand dagegen nicht.

Als bedeutende Interpretation der eigenen theologischen Tradition muss die Arbeit „Die zwei Wege der neueren Theologie“ von Karl Eschweiler betrachtet werden. Sie zeigt eine Analyse der problematischen Beziehung zwischen Theologie und Neuzeit mit dem Ziel einer Vermittlung

⁷ EBD., 11–13.

⁸ Vgl. Roger AUBERT, Die Theologie während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. In: Herbert VORGRIMLER/Robert VANDER GUCHT (Hg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt. Bd. 2. Freiburg i. Br. 1969, 7–70, hier 24.

⁹ Vgl. EBD.

und Auflösung der Spannungen. Nach der Gegenüberstellung zweier gegensätzlicher theologischer Ansätze, des Semirationalismus auf der einen und einer Glaubenstheologie auf der anderen Seite, präsentiert Eschweiler seinen eigenen Ansatz, der sich dem Bemühen widmet, „im Rückgang auf das Denkmodell Thomas von Aquins die organische Einheit von Natur und Gnade gegen die ‚stockwerkartige‘ Anordnung der beiden Größen im Denken der Neuzeit wiederzuentdecken und damit zugleich einen Schlüssel zu finden, um die Einheit der Theologie als Glaubenswissenschaft jenseits der im 20. Jahrhundert unübersehbar gewordenen Aufspaltung in einzelne Disziplinen und Methoden neu zu begreifen. [...] Den Ausgangspunkt für diese Erneuerung sah Eschweiler in einer theologischen Erkenntnislehre, die den Glauben als übernatürliche Erfüllung einer auf Vollendung hin aktiv geöffneten Natur versteht, deren Wesen jedoch allein vom Offenbarungsstandpunkt aus vollständig erfassbar wird.“¹⁰

Neben Vertretern der Schultheologie gab es noch Theologen, „die pastorale oder volksbildnerische Aufgaben wahrnahmen“, beispielsweise Robert Grosche oder Matthias Laros. Von Erich Przywara, der ebenfalls eine bekannte Größe war und vor allem auf das gesellschaftliche Selbstverständnis des Katholizismus gewirkt hat, sind zahlreiche Anstöße ausgegangen, die sich jedoch nur schwer bei anderen Autoren nachweisen lassen.¹¹

Einem Bedürfnis vor allem katholischer Intellektueller nach einer theologischen Spiritualität, die die Lehrinhalte in einer verständlichen Sprache unter Auslassung des „Panzer[s] der scholastischen Terminologie“ präsentierte, begegnen die Innsbrucker Jesuiten um Jungmann, Lakner und Hugo Rahner mit dem Programm einer Verkündigungstheologie.¹² Sie stellt den Versuch an, die universitäre Theologie mit den „verschiedenen Ansätze[n] zu einer Vermittlung von Theologie und christlichem Lebensvollzug direkter auch im Raum der akademischen Theologie selbst zusammenzubringen“¹³. Aufgrund ungeklärter wissenschaftstheoretischer Implikationen und erheblicher Kritik, etwa auch von Michael Schmaus, wurde das Projekt nicht weitergeführt. Es zeigt jedoch, wie dringlich der Ruf nach einer Erneuerung war und dass diese Erneuerung auch den Einbezug der menschlichen Existenz betraf.

Für all diese unterschiedlichen Erneuerungsbewegungen gilt nach Raffelt, dass sie sich „die Grundfrage der christlichen Existenz in der als zwiespältig erfahrenen Gegenwart“¹⁴ teilen. Als Themen können daher das Verständnis des Glaubensakts, die Gemeinschaft als Form „gläu-

¹⁰ Thomas MARSCHLER, Karl Eschweiler (1886–1936). Theologische Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 9). Regensburg 2011, 1.

¹¹ Vgl. RAFFELT, Erneuerung, 220–221.

¹² Vgl. AUBERT, Die Theologie, 25–26.

¹³ RAFFELT, Erneuerung, 221.

¹⁴ EBD.

biger Existenz“, darin enthalten die Unterthemen Kirche und Liturgie ausgemacht werden. Charakteristisch für die Zeit ist zudem die Christozentrik der meisten Arbeiten.

Im Folgenden sollen nun exemplarisch einige ausgewählte Theologen und ihre Zielsetzung kurz skizziert werden.

Ein bekannter Theologe, der während der Zeit der Weimarer Republik in Deutschland breitenwirksam wurde, war Karl Adam (1876–1966). Er lehrte ab 1919 in Tübingen und versuchte anhand neuerer religionsphilosophischer und -psychologischer Erkenntnisse, vor allem auf der Grundlage Schellers und der Lebensphilosophie den menschlichen Glaubensakt einerseits in Einklang mit dem traditionellen Verständnis einer natürlichen Gotteserkenntnis zu bringen und ihn andererseits als ganzpersonalen Erkenntnisakt zu qualifizieren, da diesem ja die personale Begegnung des gläubigen Ich mit dem göttlichen Du zugrundeliege.¹⁵ Seine Ekklesiologie ist stark von der Macht, dem Wahrheitsanspruch und der Autorität der Institution geprägt, innerhalb derer der Mensch zum Glauben kommt und ihn entsprechend entfalten kann.¹⁶ Gleichzeitig bemüht er das von Möhler bekannte Bild der Kirche als Leib Christi, das zu seiner „Theologie des Lebens“ passt, mit der er sich für viele um die Bewahrung des Kirchenverständnisses vor „blutleerer Abstraktion“ verdient gemacht habe und deren Kraft und Fülle in den sie nährenden Glaubenswahrheiten bestanden habe.¹⁷ „Die optimistische, etwas pathetische und selbstbewußte Darstellung Adams traf genau das intellektuelle Milieu der zwanziger Jahre: Objektivismus der Lehrgehalte, Gemeinschaftsform des Glaubens, geschichtliche Verwurzelung und existentielle Übernahme.“¹⁸ Adams starke sprachliche Ausdruckskraft, die aus heutiger Sicht, ähnlich wie bei Haecker, sehr befremdlich wirkt, war für die damaligen publizistischen Medien durchaus attraktiv. Auch die Zeitschrift *Hochland* bot ihm eine Plattform, durch die er auch dem außerakademischen Publikum bekannt wurde. Bekannte Bücher Adams waren „Christus unser Bruder“ (1929) und „Jesus Christus“ (1933).¹⁹ Adam gehört, wie Schmaus, zu den Theologen, die eine Annäherung an den Nationalsozialismus versuchten.

Ein weiteres Beispiel für die Rezeption von Zeittendenzen in der Theologie stellt Michael Schmaus (1897–1993) dar, der wie Karl Adam aus der Münchner Schule stammt. Er wurde 1927 bei Martin Grabmann über „Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus“ promoviert, in seiner Habilitationsarbeit wandte er sich der mittelalterlichen Theologie zu.

15 Vgl. EBD., 222.

16 Vgl. RUSTER, Die verlorene Nützlichkeit, 124.198.

17 So lautet nach Ruster das – gemessen an der Anfälligkeit von Adams Theologie für faschistische Weiterführungen – zu euphorische Urteil seiner Biographen. Vgl. EBD., 200-201.

18 RAFFELT, Erneuerung, 222.

19 EBD.

Neben seinen historischen Untersuchungen, die eine differenzierte Sichtweise auf die Geschichte des eigenen Faches leisten sollten, versuchte er vor allem eine Dogmatik zu entwickeln, die sich inhaltlich-konzeptionell wie auch sprachlich von der üblichen Neuscholastik abhob und sich den Menschen in einer pastoralen und kerygmatischen Absicht zuwandte. So versuchte Schmaus „lebensphilosophische und existentielle Fragestellungen ernsthaft aufzunehmen und sich dem Denken der Zeit zu öffnen.“²⁰ Seine „Katholische Dogmatik“ ist das Ergebnis von Schmaus langjähriger Tätigkeit als Dozent und traf den Nerv der Zeit. Dieses Dogmatikhandbuch, das noch mehrfach überarbeitet und aufgelegt wurde, wurde zu einem der beliebtesten Standardwerke der kommenden Jahrzehnte.²¹

Romano Guardini (1885–1968) sucht bewusst nicht die Nähe der Schultheologie, sondern muss als Religionsphilosoph verstanden werden, der sich der phänomenologischen Methode verpflichtet fühlt. Einerseits tut er dies bewusst, aus Angst unter antimodernistischen Verdacht zu geraten und vermeidet damit auch bestimmte Themenfelder. Andererseits verschafft ihm das auch eine größere Freiheit der Themenwahl. So kann er sich beispielsweise mit dem Erfahrungsmoment im Glaubensakt beschäftigen, indem er die Behandlung in den Bereich der Literatur verlegt, in der entsprechenden Analyse der *Confessiones* des Augustinus etwa, oder noch unverdächtiger: bei Dostojewski oder Rilke. Ein weiterer Vorteil dieses Vorgehens ist der Zeit- und Gesellschaftsbezug, der sich daraus ergibt. So kennzeichnet auch Guardini ein waches Gespür für die „lebens- und existenzphilosophisch geprägte[n] geistige[n] Situation der Zwischen- und Nachkriegszeit“²². Ein Zitat von Karl Rahner zeigt, dass Guardinis Werke als inspirierend und neu empfunden wurden und zugleich dem geistigen katholischen Selbstverständnis auch der auf Vermittlung mit der Zeit bedachten Autoren entsprachen: nämlich sich von als modernistisch empfundenen Konzepten wie Subjektivismus, Individualismus und Autonomie abzuheben. So charakterisiert Rahner Guardini als einen, dem es gelungen ist, „exemplarisch in Wort und Tat darzustellen, daß man unbefangen ein Mensch von heute und von heutiger Kultur und ein katholischer Christ sein könne, daß man ein Mensch der Neuzeit und also auch von Kritik und Distanz der eigenen Zeit gegenüber mit seiner Rationalität, seiner Subjektivität, seiner Persönlichkeit, seinem Autonomie- und Freiheitserlebnis sein könne und müsse, frei von einem Ressentiment gegenüber der eigenen Zeit und ihrer Haltung, ohne ihr darum auch kritiklos zu verfallen oder darauf zu verzichten, dadurch wahrhaft modern zu sein, daß man auch den Mut hat, unmodern, dafür aber in Gottes Wahrheit und in dem größeren Reichtum

20 RAFFELT, Erneuerung, 223.

21 Vgl. AUBERT, Die Theologie, 22.

22 RAFFELT, Erneuerung, 224–225.

einer unverleugneten Tradition zu stehen.“²³ Guardini hatte enorme Wirkung. Sein Bücher „Vom Geist der Liturgie“ (1918), „Von heiligen Zeichen“ (1927), „Der Herr“ (1937) wurden viele Male aufgelegt, sein Einfluss auf die Jugendbewegung und die liturgische Bewegung ist von entscheidender Bedeutung. Viele seiner Publikationen wurden auch im außerkatholischen Bereich wahrgenommen, wie beispielsweise seine „anthropologisch-soziologischen Analysen (über Schwermut, Verantwortung, Macht u.a.)“²⁴.

Die deutsche Theologie in unserem Untersuchungszeitraum ist bisher weitgehend ohne den Einfluss französischer Philosophie und Theologie geblieben. Wenn man den Blick weitert auf die katholischen Kulturschaffenden, so ist ein wachsendes Bekanntwerden des *Renouveau catholique* durch die Zeitschrift *Hochland* zu bemerken. Der Streit über die christliche Philosophie, der vor allem im französischsprachigen Raum ausgetragen wurde, wurde bereits behandelt. Dabei wurde auch die Bedeutung von Maurice Blondel herausgestellt, dessen Einfluss im weiteren Verlauf auf die gesamte französischsprachige Theologie und über die *Nouvelle Théologie* auch auf deutsche Theologen wie Karl Rahner oder Hans Urs von Balthasar reichte. Bedeutende und wiederkehrende Themen sind dabei die Ablehnung des Extrinsezismus in der Gnadenlehre, der universale Heilswille Gottes und die übernatürliche Finalisierung des Menschen.²⁵

Blondels Anliegen soll noch einmal in folgendem Zitat von Albert Raffelt zusammengefasst werden: „*L’Action* war der bewußte Versuch, im Rahmen des laizistischen Milieus des *Fin de siècle* und mit den Mitteln des ‚modernen Rationalismus‘ zu philosophieren und gerade von dessen *methodischem* Immanenzprinzip her aufzuweisen, daß dieses sich notwendig auf ein Denken von Transzendenz erweitern muß. *L’Action* sucht darüber hinaus die Vermittlungsform des ungeschuldet-notwendigen und notwendig-ungeschuldeten ‚Übernatürlichen‘ zu denken und so eine transzendente Theologie von Offenbarung, Sakrament und Dogma grundzulegen.“²⁶ Die Verteidiger Blondels, wie etwa Joseph Maréchal, führten vor allem an, dass es sich bei Blondels Denken um ein im Grunde genuin thomistisches Denken handle, mit welchem einem allgemeinen – dem neuzeitlichen Philosophieren entsprechenden und nicht auf die Neuscholastik beschränkten – Verständnis einer *philosophia perennis* zum Durchbruch verholfen werden könne. In Anlehnung an Blondel, aber auch Kant und Fichte, entwickelt Maréchal eine Erkenntnislehre, innerhalb derer Gott die Rolle des ermöglichenden Grundes für jedwede Erkenntnis zugeschrieben wird.²⁷ Neben den Jesuiten ist auch der Einfluss auf die Dominikaner-

23 EBD. Nach: Karl RAHNER, *Chancen des Glaubens*. Freiburg i. Br. 1971, 147.

24 RAFFELT, *Erneuerung*, 225.

25 Vgl. EBD., 227.

26 EBD., 226–227.

27 Vgl. EBD., 227–228.

schule zu nennen, die sich durch die Beschäftigung mit Thomas und einer Öffnung gegenüber moderner Themen und Methoden auszeichneten. Hier sind vor allem Antonin-Gilbert Sertillanges (1863–1948) zu nennen, Ambroise Gardeil (1859–1931) sowie Marie-Dominique Chenu (1895–1990).

Marie-Dominique Chenu prägt die Dominikanerschule von Le Saulchoir. Ausgehend von der Offenbarung, der Chenu als „donné révélé“ einen Primat gegenüber der spekulativen Theologie einräumt, versteht Chenu die Theologie als historische Wissenschaft.²⁸ Wenn Gottes Sohn ein Faktum der Geschichte war, dann ist die Geschichte auch Sache des Theologen. Somit grenzt er sich gegen den seit der Aufklärung in Philosophie und auch neuscholastische Theologie eingezogenen Intellektualismus und der damit einhergehenden Vernachlässigung der Geschichte ab.²⁹ In der historischen Beschäftigung mit dem Mittelalter zeigte er zusammen mit den Theologen der Schule von Le Saulchoir die Vielfältigkeit aber auch die Entwicklung scholastischer Theologie auf.³⁰ Gleichzeitig betonten sie auch die Übernatürlichkeit der Offenbarung gegenüber modernistischen Positionen. Die Betonung von Geschichtlichkeit und Entwicklung ist es, die Chenu eine Vorladung in Rom einbringt, bei der er eine Liste mit Propositionen unterschreiben muss. Trotzdem wird sein Werk 1942 indiziert, auch aufgrund seiner Nähe zur Arbeiterschaft und den sich daraus ergebenden sozialtheologischen Überlegungen zu einer Theologie der Arbeit.³¹ So unterstützte er auch das Experiment der Arbeiterpriester, was 1954 zu einer römischen Intervention gegen ihn und weitere Dominikaner führte und ihn seitdem verdächtig erschienen ließ. Seine Arbeiten und die Theologie seiner Schule sollte auf die dann in Frankreich entstehende *Nouvelle Théologie* großen Einfluss haben.³²

Die *Nouvelle Théologie*, die zeitlich vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg zu verorten ist und deshalb hier nicht mehr ausführlich behandelt werden kann, wird mit den Namen Chenu, Henri de Lubac (1896–1991), Yves Congar (1904–1995) und Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) in Verbindung gebracht. Sie verbindet das Anliegen, die „Grundeinsicht des 19. Jahrhunderts von der Geschichtlichkeit allen Seins“³³ in die Theologie zu integrieren. Zudem verfolgen sie ein praktisches Ziel, indem Glaubensaussagen nicht mehr nur innerhalb akademisch-elitärer Kreise, sondern für alle verständlich gemacht und in ihrer existentiellen Bedeutung erschlossen werden können.³⁴

28 Vgl. RAFFELT, *Erneuerung*, 228.

29 Vgl. EBD., 229.

30 Vgl. AUBERT, *Die Theologie*, 18.

31 Vgl. PAULY, *Theologien im 20. Jahrhundert*, 210.

32 Vgl. RAFFELT, *Erneuerung*, 229.

33 PAULY, *Theologien im 20. Jahrhundert*, 209.

34 Vgl. EBD.

Indem die französische Theologie in besonderem Maße vermochte, den Reichtum und die Vielfalt der kirchlichen und theologischen Tradition historisch zu erschließen, mit den philosophischen Erkenntnissen und Methoden ihrer Zeit fruchtbar in Verbindung zu setzen und so in differenzierter Auseinandersetzung mit moderner wie auch antimoderner Kritik und unter Berücksichtigung gegenwärtiger sozialer Herausforderungen eine Erneuerung der Theologie zu begründen, konnten sie maßgeblichen Einfluss auf die weitere Entwicklung der Theologie und insbesondere auf das Zweite Vatikanische Konzil nehmen.³⁵ Das führt hier zu weit, soll aber erwähnt sein, da die deutsche Theologie unseres Untersuchungszeitraums, wie Ruster für die Zeit der Weimarer Republik richtig bemerkt hat, zu einer solchen Leistung noch nicht fähig war. Dennoch prägt auch sie dasselbe Anliegen: die Verbindung von Altem und Neuem, von Tradition und moderner Gesellschaft, und das Bemühen, die überlieferten Glaubensüberzeugungen in zeitgenössischer Sprache zu reformulieren.

³⁵ Vgl. RAFFELT, Erneuerung, 236.

6. Kulturkatholizismus

Im besonderen Maße hat die Auseinandersetzung zwischen Katholiken und Moderne im Bereich von Kunst und Kultur stattgefunden. Seit der Gründung des Deutschen Reiches fühlten sich die Katholiken vom deutschen Kulturleben aufgrund ihrer Konfession ausgeschlossen, nun suchten sie nach Wegen und Möglichkeiten, sich an Kunst, Literatur und Wissenschaft in ebenbürtiger Weise zu beteiligen. Dabei gab es zwei Richtungen. Die einen suchten diese Teilhabe als Loslösung von kirchlichen und lehramtlichen Fesseln, die anderen sahen gerade im Glaubensgehalt des Katholischen das, was die Bereicherung für das kulturelle Leben ausmachen könnte. Strittig war zudem die Frage nach dem Maß der Beteiligung. So waren einige der Überzeugung, das Kulturschaffen könne den Primat des Religiösen gefährden. Im Hintergrund des Bemühens um kulturelle Teilhabe standen natürlich auch die inzwischen gewachsene Akzeptanz des Deutschen Reiches durch die Katholiken und die Hoffnung, darin als vollwertige Bürger anerkannt zu werden.¹

Zur historischen Einordnung dieser Bemühungen von Katholiken seit der Jahrhundertwende prägte Otto Weiß den Begriff des „Kulturkatholizismus“². Als Überbegriff kann dieser auch die Phänomene des „literarischen Katholizismus“ und des „deutschen *Renouveau catholique*“³ in

1 Vgl. WEISS, Kulturkatholizismus, 16–17.

2 Vgl. EBD. und WEISS u.a., Kulturen. Eine ältere, detaillierte Wiedergabe der „[g]leistig-kulturellen Neubesinnung im deutschen Katholizismus vor und nach dem Ersten Weltkrieg“ stammt von Vincent Berning. Vgl. BERNING, Neubesinnung.

3 Ein kurzer Blick auf die Forschungsgeschichte: „Während in der französischen Literaturwissenschaft der *Renouveau catholique* längst als eine feste kulturgeschichtliche Größe des 20. Jahrhunderts fungiert, wurden die betreffenden deutschen Autoren in der germanistischen Literaturwissenschaft und unter deren manchmal fragwürdigen und engbrüstigen Kanonisierungsmaximen, aber auch in der öffentlichen Diskussion eher marginalisiert, reduziert oftmals auf die kleingedruckte Erwähnung dieses oder jenes bedeutenderen Werks vor allem im Kontext der sog. Inneren Emigration.“ KÜHLMANN/LUCKSCHEITER, Moderne und Antimoderne. Hinzufügend sei noch erwähnt, dass die neueren theologischen Lexika das Stichwort „*Renouveau catholique*“ nicht führen. In der dritten Auflage des RGG von 1961 findet sich noch ein Eintrag, jedoch ohne Bezug auf ein vergleichbares Phänomen in Deutschland. In der vierten Auflage des RGG fehlt der entsprechende Artikel gänzlich. Unter dem Stichwort „Literatur und Religion“ im TRE lässt der Autor Dieter Guntzen das Kapitel „Von der Reformation bis zur Gegenwart“ mit Wolfgang Borchert enden und referiert für den unser Thema betreffenden Zeitraum ausschließlich den literarischen Expressionismus. Die dritte Auflage des LThK erwähnt in einem Satz eine Durchbrechung der Grenzen des katholischen Ghettos im katholischen Literaturstreit im Artikel „Literatur II. Konfessionelle Literatur->Geschichte“

sich integrieren. Letzterer geht auf den französischen Begriff „Renouveau catholique“ zurück, welcher das Auftreten zahlreicher christlich gesinnter Philosophen, Theologen und Schriftsteller in Frankreich in einer Auseinandersetzung mit dem neu entstandenen laizistischen Staat bezeichnet⁴ – ein kulturelles Phänomen, das über die Landesgrenzen auch nach Deutschland hineinwirkte. Mit Vertretern wie Reinhold Schneider, Werner Bergengruen, Konrad Weiß, Gertrud von Le Fort, Theodor Haecker u.a.⁵ vollzog sich eine gewisse Schwerpunktverlagerung von philosophischen und theologischen hin zu literarischen Themen und Ausdrucksformen, weshalb die deutsche Variante auch unter die Bezeichnung „literarischer Katholizismus“ gefasst wurde. Hier kann die Definition Wilhelm Kühlmanns der Erhellung dienen: „Literarischer Katholizismus versteht sich als Inbegriff eines literarischen Subsystems, d.h. einer Lese-, Schreib-, Verlags- und Zeitschriftenkultur, deren Vertreter in ehemals oder aktuell katholisch, traditionalistisch oder reformistisch definierten Frage- und Diskurszusammenhängen denken, schreiben, argumentieren, symbolisieren und sich in überwiegender Anzahl, jedoch durchaus verschiedener Färbung und Intensität dazu im Rahmen ihrer persönlichen Werteorientierung reflektiert bekennen – wenn auch oft je verschieden in verschiedenen Lebensphasen bis hin zur totalen Negation. Entscheidend bei dieser Definition ist die objektiv feststellbare Zuordnung von Autoren, Werken, periodischen Publikationen und literarischen Institutionen zu den im katholischen Kulturraum virulenten Erinnerungsbeständen, Wissensbindungen, Diskursen und Vernetzungen“⁶. Zu beachten ist dabei die Tatsache, dass es sich nicht um eine einheitliche Bewegung handelt, sondern um eine aufs Ganze wie auf den einzelnen Autor gesehene, heterogene Erscheinung, welche

und im darauffolgenden Punkt Literatur III. L<iteratur> u<nd> Religion weist Karl-Josef Kuschel auf die Existenz einer „christlichen Literatur“ als „Sache einzelner, wenn auch bedeutender Schriftsteller“ hin. Vgl. hierzu in der genannten Reihenfolge: Hermann WEINERT, Art. Renouveau catholique. In: RGG³ 5 (1961), 1065–1066; Dieter ZUR GUNTZEN, Art. Literatur und Religion V. Reformation bis Gegenwart. In: TRE 21 (1991), 280–294; Susanne SCHMIDT, Art. Literatur II. Konfessionelle Literatur-Geschichte. In: LThK³ 4 (2009), 964–965; Karl-Joseph KUSCHEL, Art. Literatur III. Literatur und Religion. In: LThK³ 6 (2006), 965.

⁴ Die Trennung von Staat und Kirche in Frankreich, die als eine Auswirkung der Dreyfuß-Affäre 1901 durch neue Gesetze besiegelt worden war, setzte einer kurzen Epoche von nur 100 Jahren (seit dem Konkordat mit Napoleon) kirchlichen Wohlergehens ein Ende. Kirchliche Schulen und einige Ordensgemeinschaften mussten ihre Tätigkeit einstellen. Von Begründern des „Renouveau catholique“, der genau aus dieser Krise erwächst, wurde dieses Ende nicht nur negativ bewertet. Albert Fuß formuliert dies so: „[Die Neuregelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche] markierte das Ende des Klerikalismus, jener Haltung saturierter Selbstgerechtigkeit, die im Beachten des Formalen ihr Heil sucht, die sich mit den bestehenden Verhältnissen zum eigenen Vorteil arrangiert, die ihren Frieden mit dem Geld und mit der Bourgeoisie gemacht hat, die aber schmerzlich jene ‚charité‘, jene Nächstenliebe, vermissen lässt, zu der Péguy immer wieder aufruft, weil nur sie dem Christentum das Siegel der Echtheit aufzuprägen vermag“. FUSS, Renouveau catholique, 146–147.

⁵ Vgl. Barbara SCHÜLER, „Geistige Väter“ der „Weißen Rose“. Carl Muth und Theodor Haecker als Mentoren der Geschwister Scholl. In: Rudolf LILL (Hg.), Hochverrat? Neue Forschungen zur „Weißen Rose“ (Porträts des Widerstands 1). Konstanz 1999, 101–128, hier 77; vgl. KÜHLMANN/LUCKSCHEITER, Moderne und Antimoderne, 12.

⁶ EBD., 10.

die spannungsvolle Diversifizierung der Moderne in der Ausbildung pluraler denkerischer und dichterischer Entwürfe beantwortet, die von einer Verschränkung traditioneller, antimoderner und reformorientierter, moderner Motive charakterisiert ist.⁷ Diese Bandbreite,⁸ die in den meisten katholischen Kultur- und Literaturzeitschriften zwischen 1900 und 1945 auffindbar ist, wird durch den Begriff „Kulturkatholizismus“ sicher am umfangreichsten abgebildet.

Theodor Haecker war mit einigen Vertretern des Kulturkatholizismus in Kontakt und Austausch. Vor allem jedoch verbanden ihn Bekanntschaften – später auch Freundschaften – zu den Verlegern zweier in diesem Kontext bedeutender Zeitschriften: Zum einen zu Ludwig von Ficker, der den ‚Brenner‘ herausgab, zum anderen zu Carl Muth, Begründer und Verleger des ‚Hochland‘. Ficker war ein früher Förderer Haeckers.⁹ In seiner Zeitschrift konnte Haecker seine Erstlingswerke veröffentlichen. Hier durchlebte er seine „polemische Phase“.¹⁰ Der Brenner, der 1910 zum ersten Mal erschien, arbeitete nach dem Vorbild der „Fackel“ – herausgegeben von Karl Kraus – mit satirischen Mitteln und gab auch expressionistischen Dichtern Raum. Unter anderem veröffentlichten darin Theodor Däubler, Else Lasker-Schüler, Carl Dallago und Georg Trakl.¹¹ Als Ficker 1914 zum ersten Mal einen Beitrag von Haecker in seine Zeitschrift aufnimmt, „eröffnet [er] damit die zweite, entschieden christliche Phase des ‚Brenner‘“.¹² Mit Carl Muth verband Haecker eine enge Freundschaft und fachliche Verbundenheit.¹³ Seine Mit-

7 Die Bandbreite der Motive erstreckt sich „vom christlichen Sozialismus und Pazifismus bis hin zum parafaschistischen Nationalismus und Monarchismus, von franziskanischer Frömmigkeit bis hin zum tragischen Geschichtsdenken, das vergangene historische Größe und die Parolen abendländischer Erneuerung umkreiste, vom gebannten Blick auf die Katastrophen der Epoche und die Tabus des aufgeklärten Optimismus, d.h. vom Blick auf das Böse, den Schmerz und auf heilige oder sündige Lust, bis hin zur Symbolwerdung privater innerer Zerrissenheiten oder auch der Faszination durch Bilder, Liturgien und Rituale als letzte Residuen einer innerweltlichen, manchmal auch glaubenslosen Ästhetik.“ EBD., 11. Eine etwas engere und nicht ganz so differenzierte Sicht vertritt Wolfgang Frühwald zwölf Jahre früher: „Unter ‚katholischer Literatur‘ verstehe ich jene von der Romantik ausgehende und bis in die fünfziger Jahre unseres Jahrhunderts wirksame literarische Strömung, die, von praktizierenden Katholiken (und Kovertiten bzw. Revertiten) getragen, an der katholischen Glaubenslehre orientiert, versuchte, der sich immer stärker dem Christentum entfremdenden ‚Vernunftkultur‘ eine christliche Kultur gegenüberzustellen, und sich dabei mit politisch konservativen Positionen verband. Die zum realistischen Roman tendierende, von Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche u.a. beeinflusste bürgerliche Literatur stand über viele Jahrzehnte hin [...] in Gegensatz zu dieser ‚katholischen Literatur‘, die daher in allen Literaturgeschichten ein – ästhetisch nicht immer zu rechtfertigendes – Schattendasein führt.“ FRÜHWALD, Katholische Literatur, 9.

8 Aussagekräftig ist hier der Untertitel des Hochland: „Monatszeitschrift für alle Gebiete des Wissens, der Kunst und Kultur“.

9 Diese Unterstützung war auch finanzieller Art, wie ein Brief über die Zuwendung von 2000 Kronen belegt. Vgl. Ludwig von FICKER, Briefwechsel 1914–1925 (Brenner-Studien 8). Innsbruck 1988, 19.

10 Eines von Haeckers ersten Büchern trägt den Namen „Satire und Polemik“.

11 Vgl. METHLAGL, Theodor Hecker, 199–200.

12 Ignaz ZANGERLE, Zeit und Stunde. Der geistesgeschichtliche Weg des ‚Brenner‘. In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch NF 19 (1978), 189–198, hier 190.

13 Vgl. Otto WEISS, Carl Muth und seine Redakteure. Von Max Ettlinger (1908–1917) und Konrad Weiß (1905–1920) über Friedrich Fuchs (1920–1935) bis Franz Josef Schöningh (1935–1960) und Karl Schaezler (1925–1966). In:

arbeit beim Hochland und die Publikation seiner Hauptgedanken machten ihn im deutschen Kulturkatholizismus bekannt.¹⁴

6.1. Katholische Inferiorität

Im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert ist die Kultur in Deutschland fest in der Hand des Protestantismus. Ihm wird der Aufstieg zur großen und in aller Welt bewunderten Kulturnation als Verdienst zugeschrieben. „Als Trägerin dieser Kultur galt das aufstrebende deutsche Bürgertum, genauer das protestantische nationalliberale Bildungsbürgertum, zusammen mit der protestantisch-preußischen Universität und ihrem auf Wilhelm von Humboldt gründenden Wissenschafts- und Bildungsideal. Weit über Deutschland hinaus wurden die ‚deutsche Wissenschaft‘ und die ‚deutsche Kultur‘ modellhaft. Das Schlagwort hieß ‚*Germania docet*‘, in Italien in gleicher Weise wie in England und den Vereinigten Staaten von Nordamerika. So konnte ein englischer Autor um 1880 feststellen: ‚Deutschland hat heute die Führung in der wissenschaftlichen Welt [...]. Die Studierenden, die ehemals nach Paris gingen, gehen jetzt nach Deutschland‘.“¹⁵

In einem Mythos, der mit der geschichtlichen Person nicht mehr viel zu tun hatte, wurde Luther als der Nationalheld gefeiert, der die Gedankenfreiheit errungen hatte. Den Katholiken dagegen war der Zugang zur Kultur erschwert. Für viele galt der Katholizismus als antimodern und fortschrittsfeindlich und wurde somit zum Antipoden, den man bekämpfen musste.¹⁶

Unklar ist zunächst, ob das Fehlen der Katholiken im kulturellen Raum an ihrer tatsächlichen Unterdrückung durch das preußisch-protestantische System liegt, oder an einer nicht nur durch den protestantischen Gegner behaupteten, sondern tatsächlichen kulturellen Inferiorität. Einen Hinweis auf Letzteres gibt das Wissenschaftsverständnis damaliger Katholiken, das einem Gleichziehen von Katholiken mit Protestanten im Wege stand.

„Was Katholiken und Protestanten [...] voneinander unterschied, war vor allem der Wissenschaftsbegriff. In Deutschland sei es – so in Übereinstimmung mit heutigen Forschungen bereits

Thomas PITTROF (Hg.), Carl Muth und das Hochland (1903–1941) (Rombach-Wissenschaften. Reihe Catholica 4.1). Freiburg i. Br. 2018, 127–165, hier 149–150.

14 Aufgrund der hier dargelegten Verbindung Haeckers mit den Zeitschriften *Hochland* und *Brenner*, wird im Folgenden der Fokus der Entwicklung des Kulturkatholizismus auf diesen beiden Zeitschriften liegen. Weitere Zeitschriften, die für den Kulturkatholizismus bedeutend sind, sollen hier nur kurz genannt werden: *Der Gral*, *Der Aar*, *Das Heilige Feuer*, *Vom frohen Leben*, *Seele*, *Die Schildgenossen*, *Neuland*, *Stimmen der Zeit*, *Abendland*, und weitere. Eine Darstellung mit Hinweisen auf betreffende Forschungsliteratur findet sich bei WEISS, *Kulturkatholizismus*.

15 EBD., 19, Zitat ursprünglich: Sidney WHITMAN, *Das kaiserliche Deutschland*. Berlin ²1890, 20.

16 Vgl. WEISS, *Kulturkatholizismus*, 20.

1918 der katholische Historiker Heinrich Finke [...] – im Gefolge der Aufklärung zu einer ‚Wesensumwandlung in der wissenschaftlichen Weltanschauung‘ gekommen. An die Stelle eines allein von der übernatürlichen Offenbarung geleiteten Erkennens sei schließlich völlige Freiheit der Forschung und Voraussetzungslosigkeit getreten. Dies sei grundsätzlich nicht verkehrt und gelte auch für katholische Wissenschaftler. Denn von einer ‚katholischen Wissenschaft‘, die sich von der übrigen Wissenschaft unterscheide, könne man nur insofern reden, als sie von Katholiken betrieben werde. Tatsächlich jedoch haben viele Katholiken im 19. Jahrhundert die von Finke festgestellte ‚Wesensumwandlung‘ des Wissenschaftsbegriffs nicht mitvollzogen. Vor jedem Erkennen stand für sie nach wie vor nicht wie für Max Weber die ‚Wertfreiheit‘, sondern immer noch die ‚ewige Wahrheit‘ oder ganz einfach die autoritative Vorgabe des kirchlichen Lehramts. Wissenschaftliche Forschung war für sie daher nie völlig ergebnisoffen. Vielfach, zumal in der Theologie, stand das Ergebnis, weil von der Kirche gelehrt, von vorneherein fest und war durch die Forschung lediglich als richtig zu erweisen. Dazu kam, dass sich die ‚Wesensumwandlung‘ von Wissenschaft um die Mitte des Jahrhunderts zu dem wandelte, was als der ‚revolutionäre Bruch‘ im Denken des 19. Jahrhunderts bezeichnet wurde. Es blieb nicht bei positiver objektivierender Wissenschaft, vielmehr wurde aus dem Positivismus als Methode vielfach der Positivismus als Weltanschauung, der sich aggressiv gegen universale Welterklärungen, nicht zuletzt gegen das Christentum, wandte.“¹⁷

Ähnliches ist im Bereich der Literatur zu beobachten. Die Einflüsse auf den bürgerlichen Roman kommen aus der Stimmung der Aufklärung und des Rationalismus.¹⁸ Diese sind gesellschaftliche und philosophische Strömungen, die im Katholizismus weitgehend noch immer geächtet waren. Man musste also auf andere Themen und Motive zurückgreifen und so war der katholische Roman im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert doch vor allem ein Tendenzroman. Erbauungsliteratur, die das Seelenheil nicht mit amoralischen oder bloß nicht-katholischen Stoffen behindert, fromme Lyrik, meistens von minderer literarischer Qualität war die Realität. Hinzu kam, dass das Lesen überhaupt von manchen Klerikern kritisch beäugt und teilweise verunglimpft wurde. Selbst wenn sich ein Roman moralisch einwandfrei darstellte, so wurde doch das Verderben des Charakters dadurch befürchtet, dass der junge Mensch durch das Lesen „die Bedürfnisse der ernsten Wirklichkeit übersehen“ könnte.¹⁹ Durch die Vorgabe, dass Katholiken nur katholische Literatur lesen sollten, wurde die deutsche Klassik immer weniger gelesen. Auch Romanliteratur modernerer Provenienz, beispielsweise Gottfried Keller, Theodor

¹⁷ EBD., 23.

¹⁸ Vgl. FRÜHWALD, Katholische Literatur, 9.

¹⁹ Zitat bei Joseph Fronberger, Weltanschauung und Literatur, Trier 1910, 19f. WEISS, Kulturkatholizismus, 26.

Storm und Theodor Fontane wurde kaum gelesen. Es kann also durchaus davon die Rede sein, dass sich die Katholiken selbst in eine gewisse kulturelle Inferiorität manövriert haben.²⁰

Diese kulturelle Abwärtsbewegung wird nicht nur von reformorientierten Katholiken, sondern auch von durchaus konservativen Katholiken bemängelt, und so verwundert es nicht, dass die Stimmen nach einem Aus- und Aufbruch aus diesem selbst gewählten Ghetto lauter werden. Gerade von gebildeten Katholiken wird der Wunsch nach echter katholischer Literatur geäußert, wobei jedoch die Prinzipien der Kunst geachtet werden müssten und nicht in „ästhetischen Dilettantismus“ abgeglitten werden dürfe.²¹ Man wollte am kulturellen Leben und damit an der deutschen Gesellschaft insgesamt teilhaben und als ebenbürtig wahrgenommen werden. Bei diesem Wunsch und Versuch nach kultureller Integration kann man unter den Katholiken zwei Richtungen unterscheiden. Die eine empfand die konfessionelle Bindung und auch die Vorgaben durch das kirchliche Lehramt als Repressalie, die sie im Kulturschaffen einschränkte. Es galt sie abzuschütteln, um denselben Rang wie die Protestanten zu erreichen. Die andere Richtung sah gerade in der Konfession das, was die Kultur bereichern würde. Das typisch Katholische sollte herausgestellt werden und einen eigenen Kulturbeitrag leisten.²² Kritik ernteten beide Seiten von den Katholiken, die zwar eine gemäßigte Form des Kulturschaffens anerkannten, jedoch über allem den „Primat des Religiösen“²³ sahen und vor einem allzu angepassten Kulturkatholizismus warnten.

Hiermit sind stark generalisiert die drei Richtungen genannt, innerhalb derer die Kulturdiskussionen bis 1933 verlaufen sollten.

6.2. Carl Muth und ‚Das Hochland‘

In dieser Stimmung wird unter dem Pseudonym Veremundus eine Streitschrift mit dem Titel „Steht die Katholische Belletristik auf der Höhe der Zeit? Eine litterarische Gewissensfrage“²⁴ veröffentlicht. Hier äußert Carl Muth, der sich später als Autor zu erkennen geben wird, Kritik an der katholischen Romanliteratur. Sie stehe gegenüber der allgemeinen deutschen Literatur im Abseits, und es fehle der Mut zum Aufbruch und zum katholischen Gestaltungswillen. Dieser werde zudem durch die Lenkung des Literaturbetriebs durch den Klerus gehemmt. Der Ausweg

²⁰ Vgl. WEISS, Kulturkatholizismus, 26–27.

²¹ FRÜHWALD, Katholische Literatur, 10.

²² Vgl. WEISS, Kulturkatholizismus, 17.

²³ EBD.

²⁴ Carl MUTH, Steht die Katholische Belletristik auf der Höhe der Zeit? Eine litterarische Gewissensfrage. Mainz/Kirchheim 1898.

aus dieser Situation müsse das Ausbrechen aus der konfessionellen Enge sein. Diese Schrift zog natürlich eine entsprechende Reaktion von katholisch-integralistischer Seite nach sich. Albert Maria Weiß OP mahnt an, dass die literarische Aufgabe der Katholiken nicht in der Verbesserung der Belletristik läge und Veremundus dem Antiklerikalismus, der Laisierung der Religion und weltlichem Denken Vorschub leiste. Aber auch andere Reaktionen waren eher kritisch; Man stelle an katholische Autoren zu hohe ästhetische Anforderungen, was abschreckend wirke.

Die Forderungen des Veremundus brachten tatsächlich einen Aufbruch und fanden in Bischof Paul Wilhelm Keppler auch kirchliche Unterstützung. Ab 1900 erschien die Literaturzeitschrift „Literarische Werte. Monatsschrift für schöne Literatur“. Sie gab Autoren beider Konfessionen und unterschiedlicher Ausrichtungen Raum.²⁵ Doch es gab auch beharrende Kräfte, Zeitschriften, die sich in ihrer Position und der Auswahl von Autoren diesem Aufbruch vehement widersetzen und auf Romantik und Rückständigkeit setzten. Auch die Romane kamen aus der Tendenzliteratur nicht heraus.²⁶

1903 gründete Carl Muth schließlich das Hochland als Kulturzeitschrift.²⁷ Ihn bedrückte die Enge des Milieu-Katholizismus und die daraus resultierende Inferiorität einer Glaubensbewegung, ja einer ganzen Institution hinsichtlich der gesellschaftlichen und politischen Diskurse. Mit dem Hochland wollte er „Kirche und Theologie aus der Isolation [...] befreien und sie aus der neugefestigten inneren Glaubwürdigkeit heraus auf ihre Sendung in die Welt hin [...] orientieren.“ Sein Anliegen war es „den Weg von der vielberufenen ‚Bauernreligion‘ in die Sphäre wissenschaftlicher Anerkennung [zu] öffnen“²⁸.

Gleichzeitig spiegelt das Hochland den Versuch vieler Autoren wider, gleichzeitig katholisch und deutsch, das heißt gebildet, der Nationalkultur zugewandt zu sein und sich somit aus einem ultramontanen modernitätsfeindlichen Katholizismus zu emanzipieren, ohne sich jedoch vom katholischen Glauben oder der Kirche loszusagen: „Hinter dem vom *Hochland* propagierten Streben katholischer Akademiker, sich einzugliedern in die Nationalkultur, standen nicht nur

²⁵ Vgl. WEISS, Kulturkatholizismus, 45–46.

²⁶ Vgl. EBD., 46.

²⁷ Beachtenswert ist die jüngste Veröffentlichung zur Carl Muth und der Zeitschrift Das Hochland, die von Thomas Pittrof herausgegeben wurde: Thomas PITTROF (Hg.), Carl Muth und das Hochland (1903–1941) (Rombach-Wissenschaften. Reihe Catholica 4.1). Freiburg i. Br. 2018; Wolfgang Frühwald zeichnet die Inferioritätsdebatte und den Weg und das Programm Karl Muths unter einer literaturwissenschaftlichen Perspektive nach. Vgl. FRÜHWALD, Katholische Literatur. Eine ausführliche, ebenfalls literaturwissenschaftliche Analyse des Hochlands, jedoch nur bis 1918, liefert in neuerer Zeit GIACOMIN, Zwischen katholischem Milieu. Zur biographischen Aufarbeitung Carl Muths siehe auch: Winfried BECKER, Karl Muth (1867–1944). In: Hans-Rüdiger SCHWAB (Hg.), Eigensinn und Bindung. Katholische deutsche Intellektuelle im 20. Jahrhundert. 39 Porträts. Kevelaer 2009, 29–48. Eine wenig distanzierte Darstellung bietet Harald BÄUMLER, Mit Muth ins Hochland. Regensburg 2009.

²⁸ ACKERMANN, Widerstand, 18.

einzelne Gruppierungen, dahinter stand eine breite Mehrheit, von den Reformkatholiken und Modernisten bis hin zu Zentrumspolitikern.²⁹ Die Zeitschrift entwickelte sich zu einem repräsentativen Sprachrohr des literarischen Katholizismus jener Epoche in Deutschland. Es bot den bekanntesten der deutschen christlichen Schriftsteller die Möglichkeit, ihre Schriften und Aufsätze zu veröffentlichen, und verfolgte den Vorsatz, sich als überall hörbare Stimme in der Kulturlandschaft der Deutschen zu behaupten. Die Mitarbeiter deckten ein breitgefächertes Spektrum aller Wissensgebiete ab. Dies war ein Kennzeichen für die nun angestrebte Weite des Geistes.³⁰

Die Autorenliste der ersten Jahrgänge zeigt denn auch diese Breite: Nichtkatholiken, Protestanten, Katholiken, etc. von Selma Lagerlöff, Fritz Lienhard, über Richard Kralik, Konrad Weiß für den Bereich Kunst; für Philosophie, Theologie und Geschichte Clemens Baeumker, Ludwig von Pastor, Matthias Laros, Joseph Bernhart, aber auch die katholische Frauenrechtlerin Elisabeth Gnauck-Kühne, Joseph Mausbach, Friedrich Dessauer, der Protestant Friedrich Wilhelm Foerster usw.³¹

Die Veröffentlichung protestantischer Autoren, aber auch die positive Darstellung von Protestanten, etwa durch den im Hochland erscheinenden Roman ‚Jesse und Maria‘ der bekannten und viel gepriesenen Autorin Enrica Handel-Mazzetti, führten zu viel Argwohn in integralistischen Kreisen.³² Kritik am Vorgehen des Hochland war zu erwarten. Kritiker sahen in der Veröffentlichung von protestantischen bzw. nicht-katholischen Autoren eine Verdunklung der Möglichkeit die Kulturkraft des Katholischen zu zeigen. Sie warfen Muth zudem vor, dass für ihn und seine Gesinnungsgenossen nur der Grundsatz „l’art pour l’art“ gelte.

Besonders heftige Kritik kam aus Österreich, wo man sich statt der modernen Richtung Muths lieber auf die Romantik berief. „Sie wollten nicht nur eine Literatur von Katholiken, die sich im Bereich der Ästhetik mit den Werken von Nichtkatholiken messen konnte, sie wollten eine ‚katholische Literatur‘, für welche die katholische Kirche die letzte Norm darstellte, und zwar so sehr, dass im Zweifelsfall das katholische Dogma und die lehramtlichen Äußerungen gegenüber ästhetischen Gesichtspunkten immer den Ausschlag gaben.“³³

Auslöser und Hintergrund der österreichischen Kritik war der Verlust der ‚großdeutschen Option‘; Österreich war aus dem kleinen protestantischen Deutschland herausgedrängt worden.

29 WEISS, Kulturkatholizismus, 48.

30 Vgl. Barbara SCHÜLER, „Im Geiste der Gemordeten ...“. Die „Weiße Rose“ und ihre Wirkung in der Nachkriegszeit (Politik- und kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 19). Paderborn u.a. 2000, 93–94.

31 Vgl. WEISS, Kulturkatholizismus, 48f.

32 Vgl. EBD., 49f.

33 EBD., 50.

Daher griff man auf romantische Vorstellungen vom Römischen und Katholischen Reich deutscher Nation zurück. Aus dieser Mentalität erschien Richard Kralik auf der Bildfläche, der sich zunächst für die griechische Kultur, den Wert von Volkstum, Religion und Heimatbewusstsein stark machte, um dann die katholische Spätromantik für sich zu entdecken und als Ideal für Literatur und Lebenshaltung zu vertreten. Mit einer charismatischen Persönlichkeit ausgestattet, wurde er zum geistigen Anführer der katholischen österreichischen neuromantischen Literaten, welche sich zum Verband katholischer Schriftsteller zusammenschlossen.³⁴ Von diesem spaltete sich 1905 der Gralbund ab. Nach 1906 erschien die Zeitschrift „Der Gral. Monatsschrift für schöne Literatur“ unter der Herausgeberschaft von Franz Eichert. Das Kulturprogramm, „das für ihn [Kralik] identisch war mit dem Kulturprogramm der katholischen Kirche, da es außerhalb derselben weder Philosophie als ‚wahre Wissenschaft‘ noch ein wirkliches Kulturideal gebe“³⁵, stand in starkem Kontrast zu Carl Muths Hochland, was zunächst zu kritischen wechselseitigen Angriffen und Widersprechungen führte und in den Katholischen Literaturstreit mündete, an dessen Ende die Indizierung des Hochland stand. Nachdem er auf einige Angriffe zunächst nur spärlich antwortete, veröffentlichte Muth schließlich die Schrift „Die Wiedergeburt der Dichtung aus dem religiösen Erlebnis. Gedanken zur Psychologie des katholischen Kulturschaffens“. Darin widerspricht er der These Kraliks, die Inferiorität katholischer Literaten sei nur eingebildet bzw. eingeredet. Sie sei eine echte, die man durch das echte Nachempfinden der modernen Zeit und des modernen Menschen beseitigen könne. Darin und in der Befassung mit ästhetischer Kultur sah er die Aufgabe und den Förderungsauftrag des Hochland.

Dem völligen Unverständnis seitens der integralistischen Katholiken auf diese Schrift spielte die kirchenpolitische Situation des kochenden Modernismustreits in die Hände. Nach den Verlautbarungen zum Modernismus 1907 „wurde aus der Auseinandersetzung über die kulturelle Aufgabe deutscher katholischer Schriftsteller ein Waffengang der rückwärtsgewandten katholischen Neuromantiker des *Gral* und ihrer Gesinnungsgenossen gegen den Häretiker Muth und seine Zeitschrift *Hochland*“³⁶.

So gerieten vor allem drei im Hochland erschienene Romane ins Kreuzfeuer der Kritik. Der schon genannte Roman *Jesse und Maria* von Enrica von Handel-Mazzetti handelte von einer interkonfessionellen Liebe. Aufgrund der Unterwerfung der Autorin, der Anerkennung der Unvollkommenheit ihrer Werke, entging sie einer Verurteilung. Sie distanzierte sich in der Folge vom Hochland und wurde eine eifrige Gral-Mitarbeiterin. *Il Santo* von Antonio Fogazzaro

³⁴ Vgl. EBD., 51–52.

³⁵ EBD., 59.

³⁶ EBD.

handelte von einem modernen Heiligen und der Sorge um die Kirche. Ihm wurde vorgeworfen, den Geist der Reformkatholiken zu atmen und die Dogmen anzugreifen. Das Buch wurde 1906 auf den Index gesetzt. Dadurch wurde die Veröffentlichung im Hochland gestoppt. Es schien nun erwiesen, dass sich auch das Hochland mindestens zum Handlanger der Modernisten machen ließ, wenn es nicht selbst gänzlich davon angesteckt war. Mit dem Vorwurf eines literarischen Modernismus hatte der Schweizer Caspar Decurtins dann das Stichwort ins Spiel gebracht, das für ein Vorgehen in Rom die Grundlage bilden sollte. Decurtins Bischof von Chur, Georg Schmid von Grüneck, zeigte 1910 Muths Kulturprogramm „Die Wiedergeburt der Dichtung aus dem religiösen Erlebnis“ bei der römischen Indexkongregation an. Dieselbe behandelte daraufhin verschiedene Hochland-Autoren und deren Veröffentlichungen und kam 1911 zum Schluss, das Hochland auf den Index zu setzen. Allerdings konnte durch das Eingreifen des deutschen Nuntius Andreas Frühwirth bewirkt werden, dass auf eine Promulgation verzichtet wurde, womit die Indizierung folgenlos blieb und das Hochland weiter erscheinen konnte.³⁷ Das Hochland ist vor und während des Ersten Weltkriegs die weiterhin bedeutendste katholische Kulturzeitschrift.

6.3. ‚Der Brenner‘

Gegründet von Ludwig von Ficker 1910 in Innsbruck als „Halbmonatsschrift für Kunst und Kultur“, war der Brenner zunächst keine spezifisch christlich-katholische Zeitschrift. Nach dem Vorbild der Fackel – Ficker war ein großer Verehrer und Freund von Karl Kraus – war er als kulturkritisches Organ gedacht, das Raum für literarische Werke verschiedener Autoren, vor allem der (teils expressionistischen) Avantgarde geben sollte.³⁸ Unter den Autoren und Mitarbeitern befanden sich Namen wie Carl Dallago, Karl Röck, Robert Michel, Ludwig Seifert, Max von Esterle, Ludwig Erik Tesar, Karl Borromäus Heinrich, Else Lasker Schöler, Theodor Däubler. Eine besondere Entdeckung war wohl Georg Trakl, dessen Gedichte bis zum Ende der Zeitschrift (und über Trakls Tod hinaus) regelmäßig erschienen. Als Kulturkritiker verstanden sich die Autoren als gesellschaftliche Außenseiter, die sich des künstlerischen Mittels der Satire bedienten.³⁹ Obwohl der Brenner keine katholische Literaturzeitschrift war, waren doch die

37 Vgl. WEISS, Kulturkatholizismus, 61–62. Ausführlicher zum Indexverfahren vgl. Jan Dirk BUSEMANN, „Haec pugna verum ipsam religionem tangit.“ Römische Indexkongregation und deutscher Literaturstreit. In: Hubert WOLF/Judith SCHEPERS (Hg.), „In wilder zügelloser Jagd nach Neuem“. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche (Römische Inquisition und Indexkongregation 12). Paderborn 2009, 289–310.

38 Vgl. WEISS, Kulturkatholizismus, 205.

39 Vgl. METHLAGL, Theodor Hecker, 202.

meisten Mitarbeiter oder Autoren Katholiken: „Allerdings verlor sich in den ersten Jahren kein ‚hundertprozentiger Katholik‘ in die Zeitschrift. Vielmehr fühlten sich von ihm jene Katholiken angezogen, die zwar katholisch, aber nicht streng kirchlich sein wollten und für die Moderne und ihre Literatur aufgeschlossen waren.“⁴⁰ Vor allem Trakl und Dallago stehen für diese freigeistigen, offenen und religiös suchenden Anfänge der Zeitschrift.

Mit der Zeit und vor allem mit der Gewinnung Theodor Haeckers verschob sich die Ausrichtung der Zeitschrift. Er wurde 1913 für den Brenner angeworben, weil seine Satire für besonders beißend gehalten wurde. Fortwährend nahm er eine wichtige Position ein. Durch seinen Konversionsprozess, der bald begann und 1921 offiziell vollzogen wurde, durch seine Hinwendung zur katholischen Kirche und seine inhaltliche Feindschaft mit dem von der Kirche abgekehrten, sich auf das religiöse Gefühl stützenden Carl Dallago entstand ein Streit, der auch innerhalb der Zeitschrift offen ausgetragen wurde.⁴¹

Durch diesen Streit, also durch das Erscheinen von Darstellungen und Gegendarstellungen, Angriffen und Gegenangriffen zwischen Dallago, Haecker und auch Ferdinand Ebner, wurde der Brenner zunehmend inhaltlich religiöser und auch katholischer. Dazu kamen die Beiträge zu Kierkegaard und Newman bzw. Auszüge aus den Übersetzungen, sowie später noch die Mitarbeit der Dichterinnen Paula Schlier und Hildegard Jone, die aus dem Brenner schließlich eine katholische Kulturzeitschrift werden ließ.⁴² Nur dem diplomatischen Geschick Fickers ist es zu verdanken, dass bis zum Schluss auch immer wieder dem Katholizismus kritisch gegenüberstehende Autoren zu Wort kamen. Er selbst – so sehr ihn wohl die persönlichen Spannungen belastet haben – fand den Ausdruck dieser Spannungen im Brenner für dessen Profil bereichernd und festigend.

Erst durch seine persönlich immer stärker werdende Hinwendung zum katholischen Glauben distanzierte Ficker sich schließlich selbst von Dallago, dem Haecker schon lange die Kompetenz in theologischen und philosophischen Fragen abgesprochen hatte. Mit dem Ausscheiden Dallagos verlor der Brenner seinen ursprünglichen Anspruch einer diskurs-offenen Kulturzeitschrift. Trotzdem blieb der Kreis um Ficker und den Brenner ein gemischter Kreis, und es gab viele Überschneidungen mit Carl Muth und dem Hochland. „So ergibt sich aufs Ganze gesehen trotz der dominanten Rolle Theodor Haeckers das Bild eines selbstbewussten, aber nicht eines geschlossenen Katholizismus.“⁴³ Die Zeitschrift wurde ab 1934 zwölf Jahre lang eingestellt.

40 WEISS, Kulturkatholizismus, 206.

41 Vgl. METHLAGL, Theodor Hecker, 210ff.

42 Vgl. WEISS, Kulturkatholizismus, 209.

43 EBD., 210.

Es bleibt festzuhalten: Die Zeitschrift *Der Brenner* war Podium und Forum einer kritischen Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Kultur mit den Mitteln der Satire seitens katholisch denkender und glaubender Autoren, die unter dem Einfluss des Konvertiten Haecker ihre ursprüngliche Weltoffenheit einbüßte.

6.4. Anpassung und Patriotismus bis 1918

Der Wunsch in der deutschen Nationalkultur anzukommen äußerte sich vor dem Ersten Weltkrieg als Einstimmen in die allgemeine Kriegseuphorie und während des Krieges als Fokussierung auf Themen wie Heimat, Nation und Krieg. Die sogenannte, von Lienhardt inspirierte Heimatkunst, die Rede vom Kultur-Nationalismus, das Bekenntnis zum Deutschen Reich und die damit meist einhergehende Antipathie gegen das in Frankreich zu beobachtende republikanische bzw. demokratische System waren Themen, die im Hochland behandelt wurden und auch die Zustimmung der meisten nichtkatholischen Intellektuellen gefunden hätten.⁴⁴ So lässt sich feststellen, dass das „Hochland nicht nur den Anschluss an die deutsche ‚Nationalkultur‘ suchte, sondern auch den kriegerischen Patriotismus der Deutschen teilte“⁴⁵. Kriegseuphorie und Vaterlandsbekenntnis schweißte Katholiken und Protestanten zusammen.

Eine neue Sichtweise brach sich erst Bahn, als die erwarteten Siege ausblieben. Frieden wurde nun höherwertig angesehen als Patriotismus, auf einmal war von einer Gemeinschaft der Völker die Rede. Max Scheler, der sich als die neue katholische Geistesgröße gerierte, brachte in einem Beitrag im Hochland die Vorstellung der Vereinbarkeit von Nationalität und Kosmopolitität auf, die in einem katholisch positiv neu zu besetzenden Internationalismus bestehe, an welchem die deutschen Katholiken mitarbeiten müssten. Spätestens 1917 hatte auch Carl Muth seine nationalen Vorstellungen überdacht und sprach ausgehend von dem Gedanken der „Verbandseinheit“ der Christen auch von der Möglichkeit eines Völkerbundes.⁴⁶ Über dem Befinden der einzelnen Nationen stand nun „um der übernationalen Güter willen“ das Ziel eines christlichen Friedens. So lautete das Programm Benedikt XV., welches nun regelmäßig Abdruck im Hochland fand. Es entstand die Vision von einem neuen Europa, in dem „das Christentum die verbindende und befriedende Kraft darstellen müsse“⁴⁷.

So kann der Weg des Hochland um Carl Muth in der Zeit bis zum Ende des Ersten Weltkriegs als ein Versuch der Eingliederung in die Nationalkultur durch Anpassung und Patriotismus

⁴⁴ Vgl. WEISS, Kulturkatholizismus, 70–71.

⁴⁵ EBD., 72.

⁴⁶ Vgl. EBD., 74.

⁴⁷ EBD., 92.

verstanden werden. Es war der Versuch katholisch und deutsch zu sein, in die deutsche Nationalkultur integriert und den Protestanten gleichwertig zu sein. Nach Giacomini scheiterte dieser Versuch, da der Einfluss bedeutender deutscher Schriftsteller, wie z.B. Thomas Mann, Stefan George, Rainer Maria Rilke nicht zu finden sei. Eine Begegnung mit diesen Autoren, mit den literarischen Strömungen des Naturalismus oder des Expressionismus wurde gar nicht erst versucht. Stattdessen erschöpfte man sich in Polemik und Ironie. Es ergibt sich also „das Bild einer Zeitschrift, die sowohl einen formalästhetischen als auch einen thematischen Konservatismus an den Tag legt, der nur im Vergleich mit der Tendenzliteratur des katholischen Milieus als fortschrittlicher und ‚welthaltiger‘ angesehen werden kann. *Hochland* war nämlich nur sehr begrenzt für die Integration neuer Erfahrungsbereiche und Erkenntnisse in die Literatur aufgeschlossen, umso weniger für Problemlösungen, die sich nicht in ein traditionelles christliches Weltbild integrieren ließen.“⁴⁸

Einen anderen Weg gingen die Autoren der Zeitschrift *Der Gral* um Richard Kralik und der neu gegründete Akademikerverband.⁴⁹

Das Motiv des „Rembrandtdeutschen“, das in einem Buch von Julius Langbehn 1890 eine enorme Leserschaft erreicht hatte und durch dessen Schüler, den Dominikaner Benedikt Momme Nissen, wiederbelebt wurde, wurde gerade von konservativen reaktionären Gruppen begeistert aufgenommen. Der Rembrandtdeutsche zeichnet sich aus als technikfeindlich, er hat Angst vor der „Vermassung“ der Gesellschaft und setzt auf einen starken Individualismus. Dabei wird jede elitäre, akademische Gelehrsamkeit abgelehnt und mit dem natürlichen Adel des idealisierten Bauerntums kontrastiert. Für die Übel der modernen Welt werden die Juden verantwortlich gemacht, welche den Nihilismus und die Sozialdemokratie verschuldet hätten.⁵⁰ Bildung wird mit Weltzugewandtheit und daher mit den „Lasterwegen des modernen Lebens“⁵¹ in Verbindung gesetzt, von denen es sich fernzuhalten gilt. Die Frage, die man sich zu stellen hat, ist nicht, „ob wir auch gebildet genug sind, sondern ob wir auch katholisch genug sind“ – so die noch religiös-konfessionellere Vertiefung des Motivs durch Nissen. So richtete sich denn auch

48 GIACOMINI, Zwischen katholischem Milieu, 391. Ähnliches konstatiert auch Joachim Schmiedl für die „Stimmen der Zeit“, vgl. SCHMIEDL, Der katholische Aufbruch, 251.

49 Eine weitere Besonderheit ist die Tradition der nicht nur politischen Vereinsgründungen seit 1848. Hier war „das Bekenntnis zum deutschen Volkstum mit dem Festhalten an der katholischen Identität in Wissenschaft, Literatur und Kunst (meist) mit der unumstößlichen Bindung an die kirchliche Autorität“ verknüpft. WEISS, Kulturkatholizismus, 81–82. Neben dem Akademikerverband muss dabei auf die Lebensreform und Jugendbewegung verwiesen werden, die mit dem Quickborn, Neudeutschland, Neuland, Das Heilige Feuer, Bund der Nazarener, Großdeutsche Jugend zahlreiche Verbände hervorbrachten. Hier sei zudem noch auf die Liturgische Bewegung verwiesen und die Entstehung von geistlichen Bewegungen und Säkularinstituten. Vgl. SCHMIEDL, Der katholische Aufbruch, 234.

50 Vgl. RUSTER, Die verlorene Nützlichkeit, 62.

51 Benedikt NISSEN, Der Rembrandtdeutsche. Freiburg i. Br. 1927, 9.

der 1913 gegründete Katholische Akademikerverband an Dogma und Autorität aus und ordnete diesen jedes Bildungsstreben unter. Gleichzeitig distanzierte er sich deutlich vom Modernismus, indem alle Themen umgangen wurden, die in dieser Hinsicht verdächtig klangen. „Sie waren überzeugt von der Kulturmacht des Katholizismus, den sie grundsätzlich dem Protestantismus überlegen glaubten. Sie waren aber auch anfällig für den neuen Irrationalismus und Ästhetizismus, soweit dieser in einem katholischen Gewande – etwa als ‚Mysterientheologie‘ – einherschritt. Die ‚große Zeitenwende‘ des Ersten Weltkriegs mit seinem für Deutschland vernichtenden Ausgang rückte dann die katholischen Modernisten endgültig ins Abseits und schuf den Kulturkatholiken der katholischen Sonderkultur in der Weimarer Republik freie Bahn. Dies zeigte sich im Selbstverständnis der deutschen Katholiken, und nicht weniger in ihren theologischen Entwürfen.“⁵²

6.5. Katholische Selbstvergewisserung in der Weimarer Republik

Das Ende des Ersten Weltkriegs, die Niederlage und die Schmach vor den Siegermächten, der hohe Verlust an Soldaten und die Traumatisierung der Zurückgekehrten, die bis dahin ungekannte Größe, Technisierung und damit Brutalität eines Krieges waren eine Katastrophe, deren Erschütterung sich in allen Lebensbereichen, auch und gerade in Kunst, Kultur, Philosophie und Theologie niederschlug. Während sich die einen angesichts dieser Bankrotterklärung des Menschen in den Nihilismus flüchteten, in der dialektischen Theologie Gott aus dieser Sphäre des Verroht-Menschlichen ausgrenzten, sich der Mystik zuwandten, sich im Gegenzug von allen Systemen, den politischen wie den theologischen, abwandten oder aber die Hoffnung auf neue Systeme, zum Beispiel den Sozialismus, legten und der Weimarer Republik eine Chance zu geben vermochten, so waren doch auch und gerade unter den katholischen Intellektuellen nun viele, die keineswegs als Antimodernisten oder Integralisten bezeichnet werden können, die sich aber angesichts dieser Situation nur mit einer Rückwendung zu helfen wussten. Sie verstanden dies allerdings nicht als Rückwendung, sondern als Aufbruch, als ein Wiedererstarken katholischer Kultur.

Viele Katholiken entschieden sich als Reaktion auf das Kriegsende für eine Umdeutung. Denn die Niederlage bedeutete den Zusammenbruch all dessen, wofür das Deutsche Reich bis dahin stand, unter anderem auch die Unterdrückung und Abwertung katholischer Religion und Kultur. So interpretierte man die Niederlage als eine Niederlage des deutschen Protestantismus, von der

⁵² Otto WEISS, Rechtskatholizismus in der Ersten Republik. Zur Ideenwelt der österreichischen Kulturkatholiken 1918–1934 (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 17). Frankfurt a. M. 2007, 479–480.

Reformation bis zum Subjektivismus und den damit verbundenen modernen philosophischen Strömungen von Kant bis Nietzsche.⁵³ Das Kriegsende mit dem als Schmach empfundenen Versailler Vertrag und die fragile Weimarer Republik läuteten eine neue Zeit ein, die von vielen als Krise empfunden wurde. So dachte beispielsweise Max Pribilla, der 1924 schreibt: „Es ist eine wirre, entwurzelte Zeit, in die wir gestellt sind. Die schroffsten Gegensätze stehen unvermittelt nebeneinander: ausgelassenste Vergnügungsgier und bitterste Armut, zarteste Gewissenhaftigkeit und tierische Verrohung, wärmste Nächstenliebe und kälteste Selbstsucht, kristallklarer Verstand und verschwommener Mystizismus, blindester Wunderglaube und plattester Materialismus. Aber aus allen Erscheinungen der Gegenwart spricht tiefe Unzufriedenheit mit dem Bestehenden und Ratlosigkeit über das, was werden soll. Es ist weithin ein Dämmerzustand zwischen Wissen und Glauben eingetreten, den viele etwas voreilig als Erwachen religiösen Geistes ausgeben und preisen, während er doch wesentlich die Enttäuschung über versunkene Ideale widerspiegelt und höchstens Sehnsucht nach einem besseren Ersatz verrät. Die Kulturkrisis schleicht durch ganz Europa, aber sie hat zweifellos in Deutschland ihre schärfste Form angenommen.“⁵⁴

Als Gegenpol wurden nun wieder die als traditionell katholisch empfundenen Prinzipien beschworen: Objektivität, Gemeinschaft, Autorität. Objektivität besteht dabei im faktischen und unfehlbaren Wissen um Offenbarungsinhalte und findet ihren Niederschlag in den Dogmen und der institutionell verfassten, d.h. sichtbaren und machtvollen Kirche, welche wiederum die korrekte Auslegung derselben gewährleistet, was ihr kraft ihrer Autorität zusteht. Schließlich ist auch der Gemeinschaftsaspekt ein wesentliches Merkmal katholisch-kirchlichen Denkens, als hier Einzelne in ein Ganzes eingefügt werden, das größer und heiliger ist als sie selbst. Man konstatierte außerdem, dass das Sympathisieren mit der modernen säkularen Welt und ihrem liberalistischen Denken dem Ausgang der katholischen Kirche aus der vermeintlichen Inferiorität nicht geholfen habe und dass es nun Zeit sei „in Kunst, Philosophie und Wissenschaft eine ‚eigene Welt‘ aufzubauen, nicht in Niedergeschlagenheit und Trauer, sondern in Siegesgewissheit, überzeugt von der Überlegenheit des katholischen Gedankens“⁵⁵. So hat „Erich Przywara die Epoche ab 1918 bis Mitte der 20er Jahre als Zeit einer in mannigfacher Hinsicht erhofften ‚Wende‘ charakterisiert: vom Subjektivismus zu Objektivismus, vom Individualismus zum Korporativen, vom Intellekt zur Natur, vom Historismus des 19. Jahrhunderts zu einer

53 Vgl. WEISS u.a., Kulturen, 480.

54 Max PRIBILLA, Kulturwende und Katholizismus. In: Stimmen der Zeit 104 (1924), 259–278, hier 259.

55 WEISS u.a., Kulturen, 481 nach Franz Xaver MÜNCH, Grundsätzliches zu den Salzburger Hochschulwochen. In: Der Katholische Gedanke 6 (1933), 11–24.

neuen Unmittelbarkeit des Lebens, von einer fremdzwecklichen zu einer selbstzwecklichen Religiosität, von der privaten religiösen Innerlichkeit zum Erlebnis der Kirche.“⁵⁶

Przywara war es auch, der das Wort vom „Sieg-Katholizismus“ geprägt hat⁵⁷, welches von vielen Zeitgenossen zumindest dem Inhalt nach aufgegriffen und um die Idee einer Rekatholisierung der Welt und des Landes erweitert wurde.⁵⁸ Dieses Siegesbewusstsein wurde dadurch gestärkt, dass man auch in den zeitgenössischen philosophischen Diskursen eine Abkehr von Kant und vom Idealismus und stattdessen die Entstehung der Phänomenologie beobachten konnte. Man sah hiermit den „Zusammenbruch des neuzeitlichen Geistes“ bestätigt und auch hier eine Rekatholisierung, wenn es der Phänomenologie – so verstand man sie – um eine Wende zum Objekt ging.⁵⁹ Mit Max Scheler als Vertreter der Phänomenologie, der bald zum katholischen Philosophen par excellence stilisiert wurde, war nun die Möglichkeit einer Philosophie gegeben, die sich einerseits von der Neuscholastik unterschied und gleichzeitig kirchliche Bedenken gegen zentrale Elemente der neuzeitlichen Subjektphilosophie teilte. Ein neuer Weg war also möglich, eine Philosophie, die existenzielle Fragen der Menschen dieser Zeit aufgriff und Teilhabe am zeitgenössischen wissenschaftlichen Diskurs ermöglichte. „Zu den Sachen selbst!“ – diese Selbstverpflichtung der Phänomenologie klang in den Ohren der Katholiken nach einem objektiven und realistischen Wirklichkeitsverständnis. Dem konnte man sich anschließen.⁶⁰ Schelers katholische Phase fällt also genau in die Zeit des katholischen Siegesbewusstseins. Aufgenommen wird der Trend von vielen weiteren katholischen Autoren wie beispielsweise Erich Przywara, Hedwig Conrad-Martius, Edith Stein, dem Freiburger Dogmatiker Engelbert Krebs, Romano Guardini u.a.⁶¹

„Die faktische Gleichsetzung der Objektivität mit der Kirche und der Wahrheit mit dem Dogma schloss eine Reihe weiterer, im Grunde antimoderner Leitideen ein. Dazu gehörte der Vorrang der Autorität mit ihrem Totalitätsanspruch, auch wenn dieser nicht immer offen zum Ausdruck kam, sondern sich als Ganzheitsgedanke, als romantischer Organismusgedanke, als Formprinzip oder als Christkönigsprogrammatik präsentierte. Dazu kam der Vorrang der Gemeinschaft vor dem Individuum. Die Betonung der Autorität äußerte sich vor allem dort, wo das Papsttum

56 MARSCHLER, Karl Eschweiler, 56; vgl. Erich PRZYWARA, *Katholische Krise*. Düsseldorf 1967, 110–111.

57 Vgl. Erich PRZYWARA, *Integraler Katholizismus*. In: Ders.: *Ringende Gegenwart*. Gesammelte Aufsätze 1922–1927. Augsburg 1929, 133–145, hier 140.

58 Vgl. WEISS u.a., *Kulturen*, 482.

59 Vgl. EBD.

60 Vgl. SCHMIDINGER, Max Scheler, 99.

61 Das Auftreten eines überragenden Philosophen wie Scheler, der gesamtgesellschaftlich Renommee besaß und gleichzeitig seinen katholischen Glauben öffentlich und selbstbewusst in sein Denken einfließen und sich damit zum Sprachrohr der Katholiken machen ließ, muss als enorme Stärkung der gesamten katholischen Welt verstanden werden. Vgl. EBD., 98.

ins Spiel gebracht wurde, das nun vielfach in einer Übersteigerung der Dogmen des Ersten Vatikanums als Träger letzter Autorität in allen Bereichen erscheint. Als wahrhaft katholisch galt die unbedingte Anhänglichkeit an den Klerus.“⁶²

Auch wenn man den Zusammenbruch des Deutschen Reichs positiv umdeutete, darf das nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Demokratie nur von Wenigen begrüßt wurde: „Den Weimarer Staat hielten sie zumeist für zu schwach, um die dramatischen sozialen Krisenphänomene der Zeit bewältigen und aus anomischer Gesellschaft neue bindende Gemeinschaft formieren zu können. Um der ‚Entformung‘ in den ‚Chaoswelten‘ ‚bürgerlicher Kulturapachen‘ zu wehren, wurde deshalb das übergeschichtlich ewige ‚geistige Gesetz‘ der Kirche“⁶³ und das als ursprünglich katholisch verstandene Heilige Römische Reich deutscher Nation beschworen. Die so genannte Reichstheologie bestand darin, „dass im Mittelalter der deutsche König durch Gotteserzählung zum Kaiser und ‚zum Schirmherr der Kirche geweiht‘ worden sei, in einem Reich, dessen Grundbegriffe ‚Christlichkeit und Deutschheit‘ darstellen. Das deutsche Volk sei damit in die Heilsgeschichte einbezogen.“⁶⁴ „Leider hätten jedoch, so der katholische Philosoph und Kulturkritiker Theodor Haecker, die Deutschen durch Luthers ‚Untat‘ die ‚Berufung zum Reiche‘ verwirkt. Aufgabe der deutschen Katholiken sei es, nach dem Zusammenbruch des modernen Subjektivismus, christlich und deutsch wieder zur Deckung zu bringen.“⁶⁵

Neben dieser Tendenz, germanisch und katholisch gleichsetzen zu wollen, gab es aber auch die Besinnung auf die „Romanitas-Idee und dem damit verbundenen Formgedanken“. So wurde beklagt, dass der „klare römische Geist“ seit dem Mittelalter verloren gegangen sei und der Katholizismus in Deutschland schon im Mittelalter seinen klaren ‚römischen Geist‘ verloren und „eine restlose innere Aushöhlung und Entnervung“ erlebt habe. Der Formgedanke sei stattdessen durch „Mystik, Gotik, Protestantismus“ ersetzt worden. Die Reformation stehe ohnehin in wesentlichem Gegensatz zum „römischen Wesen“.⁶⁶

Zwischen einem radikalen Integralismus und der Ineinssetzung von Kultur und Katholizität auf der einen und einem alle Fesseln sprengen wollenden Reformkatholizismus auf der anderen Seite gab es vor allem zwischen den Kriegsjahren eine neue Generation von Katholiken, zu der auch der eben zitierte Herman Hefele gehörte. „Sie litten am gleichermaßen hermetischen wie artifiziellen Charakter neoscholastischer Weltentwürfe, am hierarchischen Triumphalismus, an

62 WEISS u.a., Kulturen, 484.

63 GRAF, Moderne Modernisierer, 101.

64 WEISS u.a., Kulturen, 485, nach Albert Mirgeler, Geschichte und Dogma, 1928.

65 EBD.

66 Zitate von Hefele (Herman HEFELE, Der Katholizismus in Deutschland. Darmstadt 1919) nach WEISS u.a., Kulturen, 486.

klerikaler Unterdrückung der katholischen Laienbewegung und am römischen Integralismus. Sie kämpften für die politische und kulturelle Selbständigkeit eines weltoffenen Laienkatholizismus und traten gegen die Machtansprüche der Hierarchie für eine relative Autonomie der weltlichen Kultursphären ein. Aber sie propagierten vehement nachliberale bzw. antiliberale Kulturwerte und setzten dem als diffus empfundenen älteren ‚liberalen Katholizismus‘ und ‚Modernismus‘ nun Autoritätspathos und neue starke katholische Identität entgegen.⁶⁷ Auch sie setzten der Religion der Innerlichkeit und Mystik Form, Gesetz und Kirchlichkeit entgegen. Die Bedeutung der Gemeinschaft, vor allem im liturgischen Vollzug, fand bei Romano Guardini besondere Beachtung.

Die Versuche der Vorkriegszeit mit der protestantischen Nationalkultur gleichzuziehen, wurden als bürgerliche Anpassung an die Welt und Anbiederung an die wilhelminische Kultur verurteilt und mit den abzulehnenden Konzepten des Subjektivismus und Relativismus verbunden. Dagegen wurde die Notwendigkeit einer echten inneren Erneuerung der Katholizität gefordert, die von einem „unbedingten Ergriffensein durch die übergeschichtliche Offenbarungswahrheit“ ausgeht und aus der heraus mit einem neuen Selbstbewusstsein auch die Kultur durch den katholischen Geist reformiert werden würde. Damit sollte die „Kirche [...] wieder zur normativen Instanz des Gemeinwesens und ethischen Lehrmeisterin der Welt werden.“⁶⁸

Die Vertreter dieser Auffassung, die auf eine große Resonanz stießen, beteiligten sich dadurch „an einem Moderne-Diskurs, der durch eine widersprüchliche Gleichzeitigkeit von radikaler Modernitätskritik und avantgardistisch inszeniertem Modernitätspathos gekennzeichnet war. Trotz ihrer Fundamentalkritik liberal-bürgerlicher Kulturwerte waren sie keineswegs Antimodernisten im Sinn einer ‚fundamentalistischen Regression‘“. ⁶⁹ Sie litten unter den „modernitätsspezifischen Entfremdungen und den vielfältigen Entzweiungen einer funktional differenzierten, sozial segmentierten und kulturell extrem fraktionierten Gesellschaft [und] hofften auf neue Gemeinschaft und die Wiedergewinnung jener bindenden Wahrheit (und Autorität), die durch den ‚liberalistischen‘ Relativismus und Pluralismus zersetzt worden sei“⁷⁰.

Carl Muth ist zunächst der Weimarer Republik und der Demokratie gegenüber in ablehnender Position. Auch er argumentiert mit dem Mittelalter und der „Auflösung der christlichen Gesellschaftsordnung“⁷¹, er ist politisch eindeutig konservativ. Von antimodernistischen Tendenzen lässt er sich jedoch nicht vereinnahmen, das offene und Kultur mitgestaltende Programm

67 GRAF, *Moderne Modernisierer*, 99.

68 EBD., 102.

69 EBD., 103.

70 EBD., 104.

71 WEISS, *Kulturkatholizismus*, 104.

bleibt. So versucht er neben Autoren wie Max Scheler, Hermann Platz und Matthias Laros nach Kriegsende neue Mitarbeiter zu gewinnen und die Ausrichtung und das Ansehen der Zeitschrift zu stärken. Die Liste der Autoren, die für das Hochland Beiträge verfassten, zeigt, dass Muth weiterhin um eine breite Aufstellung bemüht war: Peter Wust, Romano Guardini, Philipp Funk, Luzian und Karl Pfleger, Alois Dempf, Theodor Haecker, Hermann Bahr, Siegfried Behn, Ilse von Stach, Karl Neundörfer, Herman Hefele, Joseph Wittig, seit 1928 auch Gertrud von Le Fort. Muth ließ auch solche zu Wort kommen, die rechts oder links von seinem Kulturprogramm standen. Er verstand das Hochland „nach wie vor als Kulturzeitschrift, die beweisen sollte, dass die deutschen Katholiken auf kultureller Ebene es sehr wohl mit den Protestanten aufnehmen können. Nach wie vor stand für ihn dabei, anders als für Richard Kralik oder für Franz Xaver Münch (Akademikerverband), die Qualität über der Zugehörigkeit zum Katholizismus“.⁷²

Es gibt nach Thomas Pittrof so etwas wie einen „Geist des Hochland“, der begeisternd und ansteckend war und eine „befreiende geistige Atmosphäre verbreitete, [...] die trotzdem katholische Atmosphäre war“⁷³. Es ist ein Geist der Erneuerung, welcher mit dem oben ausführlich beschriebenen „Hochgefühl des Weimarer Kulturkatholizismus“⁷⁴ verschmilzt und im Ausspruch Josef Bernharts, dass im Hochland der „cantus firmus katholisch selbstsicheren Offenseins für alles von gestern und heute“⁷⁵ zum Ausdruck kommt. Muths Kulturprogramm beschreibt Pittrof als ein realidealistisches. „Damit ist gemeint, dass der gläubige Christ, der gläubige Katholik Wirklichkeit als Geschenk und (Gestaltungs-)Aufgabe betrachtet, weil sie in sich wertvoll und werthaft ist.“⁷⁶

Bemerkenswert ist, dass in der Zwischenkriegszeit das Hochland eine Plattform für die Publikation zahlreicher französischer Autoren bot. Vor allem durch die Vermittlung von Hermann Platz wurde so der *Renouveau catholique* auch in Deutschland bekannt.⁷⁷ Aber auch Theodor Haecker, Peter Wust und Karl Pfleger setzten sich für eine Veröffentlichung und Verbreitung ihrer Schriften ein. So wurden Literaten wie Léon Bloy, Paul Claudel, Charles Péguy, Georges Bernanos, François Mauriac, um nur einige zu nennen, in Deutschland einer breiteren Leserschaft bekannt. Mit Blaise Pascal beschäftigte man sich viel, er galt als „Klassiker der Neuzeit“. Wenn man den *Renouveau Catholique* über die Literatur hinaus fasst, dann müssen darunter

⁷² EBD., 108.

⁷³ Vgl. die Aufzeichnungen Ernst Michels, zitiert in: Thomas PITTROF, Drei Thesen zur modernitätshistorischen Einordnung des Hochland der Zwischenkriegszeit. In: Ders. (Hg.), Carl Muth und das Hochland (1903–1941) (Rombach-Wissenschaften. Reihe Catholica 4.1). Freiburg i. Br. 2018, 253–266, hier 254–255.

⁷⁴ EBD., 255.

⁷⁵ Zitiert in: EBD.

⁷⁶ EBD.

⁷⁷ Vgl. FUSS, *Renouveau catholique* und BERNING, *Neubesinnung*.

auch noch Jacques Maritain und Gabriel Marcel genannt werden, die ebenfalls im Hochland publiziert wurden.⁷⁸

Fraglich ist, ob das Hochland in der Spätphase der Weimarer Republik noch auf der Höhe der Zeit war, „ob eine von engagierten Katholiken getragene Laienkultur noch publizistische Leitkultur einer über den katholischen Binnenraum hinaus ausstrahlenden Träger- und Führungsschicht sein“⁷⁹ konnte. Diese Frage stellten sich auch die Hochlandredakteure selbstkritisch, wobei sie weniger die Verfügbarkeit geeigneter Autoren oder Qualität und Niveau der Beiträge in Zweifel zogen, sondern sich fragten, „wer damit noch erreicht und was damit noch bewirkt werden konnte“⁸⁰. Gründe für diese Selbstzweifel waren: ein Temperatursturz in der Kultur der Weimarer Republik, der auch in der Richtung der „Neuen Sachlichkeit“ zum Ausdruck kommt und eine „Vereisung der Intellektualität“ zur Folge hatte, auf die das Hochland keine Antwort hatte. Die ursprünglich so empfundene Diskursgemeinschaft zersplitterte. Indem die Hochlandautoren an den „ausgeprägt organizistischen bzw. korporatistischen Staats- und Gesellschaftsmodellen“ festhielten, konnten sie „umso weniger Resonanz finden, je stärker die Tendenzen der Fragmentierung und Polarisierung dieser Gesellschaft zutage traten, und sie waren im Ergebnis auch der Durchschlagkraft der mit deutlich stärkerem Formierungswillen auftretenden totalitären Ideologien unterlegen“⁸¹. Dies wird deutlich am Beispiel der in der Märzausgabe 1933 des Hochland thematisierten katholischen Reichsidee, die ein vergangenes Idealbild romantisierte, aber keine politische Wirksamkeit entfalten konnte. Darüberhinaus war der gesamtgesellschaftliche Modernisierungsprozess soweit fortgeschritten, dass es die deutsche Nationalkultur, deren Anschluss die Katholiken vor dem Ersten Weltkrieg noch suchten, so nicht mehr gab, sondern „(Teil-)Kulturen einer heterogenen Moderne“⁸² Platz machte. Schließlich hat die rapide Zunahme von sozialtheoretischen und sozialpolitischen Themen eine Diskursdynamik entwickelt, die nicht nur durch ihre Heterogenität und Aktualität, sondern vor allem durch ihre Naturalisierung dem Zugriff des Hochland entzogen blieb. Durch seine hochgeistige, „aufs Überzeitliche hin ausgerichteten Gesinnung“⁸³ bildete sich eine „Distanz zur Aktualität“⁸⁴ heraus, an der damals brennende Themen wie „Frauen- und Rassediskurse

78 Vgl. WEISS, Kulturkatholizismus, 110–114.

79 PITTRUF, Drei Thesen, 261.

80 EBD., 260.

81 EBD.

82 EBD., 263.

83 EBD., 266.

84 HÜRTEN, Deutsche Katholiken, 44.

einschl. der ‚Judenfrage‘, ‚Rasse und Volk‘, Eugenik, Bevölkerungspolitik, Geburtenkontrolle, ‚Volk und Raum‘-Diskussion“⁸⁵ unbeantwortet vorbeizogen.

Die gesellschaftliche Differenzierung und Fragmentierung wurde nach dem Abebben des Siegestaumels auch im Katholizismus sichtbar, Entfremdungen größer, und der ursprüngliche Optimismus wich immer mehr einem Pessimismus. So kann man sagen, dass mit dem Erstarren des Nationalsozialismus nicht nur die deutsche Gesellschaft als Ganzes, sondern auch der deutsche Katholizismus gespalten war.⁸⁶

6.6. Nach 1933

Die möglichen Verbindungslinien des Kulturkatholizismus und der katholischen Kirche als Ganzes zur Ideologie des Dritten Reichs sind in der Forschung bereits gesehen worden: Antimodernismus, Antibolschewismus, Antiliberalismus, Autorität und Ordnung, Nationalismen und Reichsvorstellungen. Dass man von hier aus keine automatische Affinität für das positive und synkretistische Programm des Nationalsozialismus ableiten kann, zeigt die Tatsache, dass es unter den (Kultur-)Katholiken solche gab, die sich letzterem anschlossen⁸⁷, und solche, die sich widersetzten.⁸⁸

Mit Vorsicht konnte Carl Muth das Hochland bis 1941 erscheinen lassen. Die Zeitschrift beherbergte unter anderem Autoren wie Theodor Haecker, Friedrich Dessauer, Waldemar Gurian, Konrad Weiß, Romano Guardini, die beispielhaft für das Phänomen der Inneren Emigration gesehen werden können. Stil und Tonfall der Beiträge ähnelten bischöflichen Hirtenbriefen: Sie ermahnten und erinnerten an für das Gemeinwohl verbindliche ethische, religiöse und soziale Prinzipien. Oft bedienten sich die Autoren für ihre verdeckte Regimekritik einer verschlüsselten Sprache oder historischer Analogien, die nur einem entsprechend gebildeten und empfänglichen Leserkreis verständlich waren. Wie schon in der Romantik kam dabei dem Mittelalter als Referenzrahmen eine besondere Bedeutung zu.⁸⁹ Die Auswahl der Themen klingt auf den ersten Blick nach kulturkritischem und teils kulturpessimistischem Programm. Angesichts der von den Nationalsozialisten verbreiteten Ideologie handelte es sich jedoch um Fundamentalkritik

85 PITTROF, Drei Thesen, 265.

86 Vgl. WEISS u.a., Kulturen, 490.

87 Beispielhaft sind hierfür Karl Adam, Michael Schmaus, Karl Eschweiler oder auch die Benediktinerabtei Maria Laach. Vgl. MARSCHLER, Karl Eschweiler; vgl. Marcel ALBERT, Die Benediktinerabtei Maria Laach und der Nationalsozialismus (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 95). Paderborn 2004.

88 Vgl. MERLIO, Carl Muth Hochland, 201; vgl. GIACOMIN, Zwischen katholischem Milieu, 396–397; vgl. WEISS, Kulturkatholizismus, 228–236.

89 Vgl. MERLIO, Carl Muth Hochland, 201–202.

am totalitären Staat und seiner Ideologeme. Neben der Säkularisierung und dem allgemeinen Werteverlust wurde konkreter ein profaner Messianismus, die Theologisierung der Politik (die politische Religion), der Antiintellektualismus und Biologismus der Nationalsozialisten angeprangert. Anspielungen betrafen etwa die Person Napoleons und die Schreckensherrschaft der Jakobiner, aber auch biblische Themen wie die Gestalt des Antichrist. Durch diese scheinbar unverfänglichen Themen wurde bewusst aus der Geschichte für die Gegenwart zitiert, und die Leser verstanden die Sprache des Widerstands. Dieser enthielt auch allgemein kulturkritische und philosophische Inhalte, wie den Aufruf zum Kampf gegen das Böse, die Beschwörung des Werts der Freiheit und Individualität gegenüber der Sklaverei und der Masse.

Dass das Hochland zwischen 1933 und 1939 seine Auflage von 5000 auf 12000 erhöhen konnte, will Merliot als Beweis für seine geistige Widerstandskraft gewertet sehen. Auch wenn es gegen den Nationalsozialismus nicht offen und aktiv vorgegangen ist, hat es zum Widerstand inspirieren können. Das zeigt die Verbundenheit von Carl Muth und weiterer Hochlandmitarbeiter wie Theodor Haecker mit einzelnen Mitgliedern der Weißen Rose.⁹⁰ Ob das Hochland tatsächlich ein Zentrum des literarischen Widerstands gewesen ist, wie Konrad Ackermann behauptet, kann an dieser Stelle nicht beantwortet werden.⁹¹ Die Frage, warum das Hochland so lange – bis 1941 – erscheinen konnte, beantwortet Merliot versuchsweise mit der These, dass Goebbels den Anschein von freier Presse erwecken wollte, indem er manche Zeitschriften weiter gewähren ließ. Vor allem aber sah man die Opposition aus konservativen Kreisen nicht als ernsthafte Gefahr an. Immerhin schien es doch in vielen Punkten ausreichend Überschneidungen zu geben. Dahingestellt sei die Vermutung, das intellektuelle Niveau der Beiträge sei zu hoch für die Nationalsozialisten und diese daher nicht in der Lage gewesen, die regimekritischen Inhalte zu dechiffrieren.⁹²

⁹⁰ Vgl. MERLIO, Carl Muth Hochland, 202–203.

⁹¹ Vgl. hierzu Hans Günter HOCKERTS, Abstand oder Widerstand? Carl Muth und das Hochland im ‚Dritten Reich‘. In: Thomas PITTROF (Hg.), Carl Muth und das Hochland (1903–1941) (Rombach-Wissenschaften. Reihe Catholica 4.1). Freiburg i. Br. 2018, 427–443 bzw. etwas älter: ACKERMANN, Widerstand. Nicht auf das Hochland beschränkt, sondern allgemein die konservative katholische Intellektualität zur Zeit der Weimarer Republik betreffend, kann natürlich auch die Frage gestellt werden, ob die Themen und Werte, die von ihr vertreten wurden, nicht eigentlich der Entwicklung des Faschismus Vorschub geleistet haben. Diese These vertritt beispielsweise Richard Faber: Richard FABER, Die Verkündigung Vergils. Reich – Kirche – Staat. Zur Kritik der „Politischen Theologie“ (Altertumswissenschaftliche Texte und Studien 4). Hildesheim u.a. 1975; Richard FABER, Politische Idyllik (Literaturwissenschaft, Gesellschaftswissenschaft 26). Stuttgart 1977.

⁹² Vgl. MERLIO, Carl Muth Hochland, 204.

Teil II.

Das Ringen um das Verständnis des Menschen – Haeckers christliches Menschenbild im ideengeschichtlichen Kontext

1. Theodor Haecker – Biographische Stationen

Die Umstände und Auswirkungen des Phänomens der Modernisierung, Modernismustreit und Neuscholastik in der katholischen Kirche, Paradigmenwechsel und ihre Bedeutung für die christliche Philosophie, Erneuerungsbestrebungen innerhalb der katholischen Theologie, Aufbruchstimmung und neues Selbstbewusstsein in den Kreisen des Kulturkatholizismus: Dies sind die in den letzten Kapiteln eröffneten Kontexte, vor denen die Person und das Werk Haeckers beleuchtet und verstanden werden muss. Bevor auf die Kernaspekte seiner Anthropologie eingegangen wird, sollen hier die Daten wiedergegeben werden, die annäherungsweise ein Bild der Person Theodor Haeckers entstehen lassen. Annäherungsweise, da das Archivmaterial nicht besonders umfangreich ist und in den Jahren bis 1989 erstmals von Hinrich Siefken erschlossen wurde. Im Zuge der Vorbereitung einer Tagung verfasste er aus diesen Materialien eine biographische Darstellung, die alle bekannten Informationen enthält.¹ Er fügt dabei Dokumente, Urkunden, Briefe und Tagebuchaufzeichnungen zu einem Gesamt, welches er sporadisch mit Zeitzeugenberichten ergänzt. Ausgehend von diesen Archivarbeiten sind weitere wertvolle Veröffentlichungen entstanden, die zur zeitgeschichtlichen Fundierung beitragen.²

1 Hinrich SIEFKEN (Hg.), Theodor Haecker. 1879–1945; [für die Ausstellung vom 14. April – 30. Juli 1989 im Schiller-Nationalmuseum Marbach am Neckar und von September bis Oktober 1989 im Brenner-Archiv der Universität in Innsbruck; mit einem Verzeichnis der ausgestellten Stücke als Beilage] (Marbacher Magazin). Marbach a. N. 1989.

2 SIEFKEN, Leben und Werk; SIEFKEN, Theodor Haecker im Dritten Reich; SIEFKEN, Tag- und Nachtbücher; SIEFKEN, Die Weiße Rose; SIEFKEN, Die Weiße Rose und Theodor Haecker; sowie die biographische Einleitung zu den ebenfalls von Siefken neu herausgegebenen und kommentierten „Tag- und Nachtbücher“: HAECKER, Tag- und Nachtbücher. Ein Sammelband mit Auszügen aus Haeckers Werk, biographischen Stationen, „Erinnerungen und Würdigungen“ wurde zum 50. Todestag 1995 von Bernhard Hanssler und Hinrich Siefken herausgegeben. HANSSLER/SIEFKEN, Theodor Haecker unter anderem mit Beiträgen von Haeckers Tochter Irene Straub, von Inge Aicher-Scholl und Gerhard Schreiber. Weiterhin ist auf einen Tagungsband hinzuweisen, der Haeckers Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus im Blick hat: Gebhard FÜRST (Hg.), Theodor Haecker (1879–1945). Verteidigung des Bildes vom Menschen (Hohenheimer Protokolle 55). Stuttgart 2001 mit den hervorzuhebenden Beiträgen von Hinrich Siefken: Hinrich SIEFKEN, Totalitäre Erfahrung aus der Sicht eines christlichen Essayisten. Theodor Haecker in München. In: Gebhard FÜRST (Hg.), Theodor Haecker (1879–1945). Verteidigung des Bildes vom Menschen (Hohenheimer Protokolle 55). Stuttgart 2001, 95–123; sowie: Hildegard VIEREGG, Theodor Haecker und die Weiße Rose. „Wohin sollen wir denn gehen?“ - Die Studenten der Weißen Rose unter dem Einfluss Theodor Haeckers. In: Gebhard

1.1. Herkunft und Werdegang

Theodor Haecker wurde am vierten Juni 1879 als uneheliches Kind in Eberbach (Muldingen) geboren. Sein Vater, ein aus Stuttgart stammender Beamter (ein sogenannter Notariatscandidat) und seine Mutter Marie Margarethe Barbara Klein heirateten erst am 24.11.1883, knapp einen Monat nachdem August Theodor Haecker eine Stelle als Ratsschreiber und Armenpfleger in Eberbach angetreten hatte. Seine Mutter stammte selbst gebürtig aus Eberbach. Sie war kurz vor Theodor Haeckers Geburt am 3.5.1879 vom Ludwigsburger Goldwarenhändler Carl Keller geschieden worden und brachte eine Tochter mit in die Ehe. Protestantisch erzogen, besuchte Haecker von 1885 bis 1887 die Elementarschule, von 1887 bis 1894 das Lyceum in Esslingen, dem er sehr gute Latein, Griechisch- und Französischkenntnisse verdankt. Die Schule beschloss er mit dem Einjährigen, um dann – wohl nach dem Willen seines Vaters – eine kaufmännische Ausbildung bei der Firma Merkel und Kienlin in Esslingen zu beginnen. Auf die dreijährige Lehre folgte ein Jahr als Commis in derselben Firma, bis er dann 1898 nach Antwerpen zu Kurth, Weyhman u. Co wechselte, wo er weitere drei Jahre als Commis arbeitete. 1901 verließ Haecker auch diese Firma. Im Abschiedszeugnis wird als Grund die Wahl eines anderen Berufs genannt. Zum Wintersemester 1901/1902 schrieb er sich für das viersemestrige Vorstudium an der Universität Berlin ein, das auch für Nichtabiturienten offenstand. Finanzielle Unterstützung bekam er auch hier schon von seinem Jugendfreund Ferdinand Schreiber. In Berlin belegte er

FÜRST (Hg.), Theodor Haecker (1879–1945). Verteidigung des Bildes vom Menschen (Hohenheimer Protokolle 55). Stuttgart 2001, 51–73. Weitere biographische Beiträge aus eher lokalhistorischem Interesse sind: Fritz MÄRZ, „Ich lebe unter einer Wolke ...“. Erinnerungen an Theodor Haecker anlässlich seines 50. Todestages. In: Heimatverein für den Landkreis Augsburg e.V. 24. Jahresbericht (1993/1994), 201–223; Michael KREUZER, Theodor Haecker. Schriftsteller, Philosoph, katholischer Denker (1879–1945). Ustersbach 1995; Karl GREISINGER, „Das unverdiente Glück, das ich jetzt habe“. Der Philosoph und Schriftsteller Theodor Haecker starb in Ustersbach. In: Schwäbischer Hauskalender 1996, 110–115; Bernhard SETZWEIN, Horchen und wachen für die Wahrheit. Widerstand im Tagebuch: Theodor Haeckers Münchner Nacharbeit. In: Unser Bayern 47 (1998) 5, 34–36; Arthur MÜLLER-DOLDI, Ein „kleines Männchen“ in Ustersbach. Theodor Haecker wiederentdecken. In: Ebbes 2 (1994), 10. Frühere Beiträge zu Haecker, die den Charakter von Nachrufen und Würdigungen tragen und deshalb eher von allgemein zeitgeschichtlichen Interesse sind: August ZECHMEISTER u.a., Abschied von Theodor Haecker. In: Der Brenner 16 (1946), 249–273; Theoderich KAMPMANN, Theodor Haecker. In: Ders. (Hg.), Gelebter Glaube. Zwölf Porträts. Warendorf 1957, 37–58; Walter FELICETTI-LIEBENFELS, Theodor Haecker, eine Zeuge der Wahrheit. Zum 70. Geburtstag des Verstorbenen am 4. Juli 1949. In: Schweizer Rundschau 49 (1949/50), 273–277; Bernhard HANSSLER, Glauben aus der Kraft des Geistes. Unkonventionelle Wege der Wiederbegegnung mit Augustinus, Benedikt von Nursia, Franziskus von Assisi, Dante, Nikolaus von Kues, Thomas Morus, Blaise Pascal, Johann Adam Möhler, Theodor Haecker. Freiburg i. Br. 1981. Zuletzt sei auf zwei Überblicksdarstellungen hingewiesen: Hildegard VIEREGG, Theodor Haecker. Christliche Existenz im totalitären Staat. In: Hans-Rüdiger SCHWAB (Hg.), Eigensinn und Bindung. Katholische deutsche Intellektuelle im 20. Jahrhundert. 39 Porträts. Kevelaer 2009, 117–135; Michael LANGER, Theodor Haecker (1879–1945). In: Emerich CORETH u.a. (Hg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Band 3: Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert. Graz 1990, 216–225.

eine Vielzahl an Fächern. Er besuchte Vorlesungen „der griechischen, römischen, englischen, französischen, skandinavischen Literatur [...], gleichzeitig aber Geschichte, Philosophie, Staats- und Gesellschaftswissenschaften, Nationalökonomie wie auch anthropologische, medizinische und naturwissenschaftliche Vorlesungen“³. Die Professoren, die er dabei hört sind: „Breysing (Kulturgeschichte), Delbrück (Weltgeschichte), Dilthey (Geschichte der Philosophie), Haguenin (französische Literatur), Heusler (altnordische Literatur, Ibsen) sowie den Altphilologen Vahlen (Plato, Vergil, Sophokles, Sueton) und von Wilamowitz-Moellendorf (griechische Kulturgeschichte, antike Lyrik, Aischylos).“⁴ Um das Studium fortsetzen zu können, benötigte Haecker das Abitur. Um dieses nachzuholen, kehrte er 1903 nach Esslingen zurück und bestand im April 1905 die Reifeprüfung. Noch im gleichen Jahr musste er Esslingen wieder verlassen, da sein Vater durch einen Skandal die Familie so sehr beschädigt hatte, dass sie nicht in der Stadt bleiben konnte. In seiner Funktion als „Pfand- und Kaufratsschreiber“ hatte August Theodor Haecker zwischen den Jahren 1886 und 1899 eine Summe von insgesamt 80536 Mark und zwischen 1900 und 1904 nochmals 13332 Mark veruntreut. Der Vater ging nach diesem Skandal nach Stuttgart; Haecker zog zusammen mit seinem Freund Ferdinand Schreiber nach München, wo dieser einen Ableger des väterlichen Verlagshauses betreute.⁵ In München schrieb sich Haecker wieder zum Studium ein, das er im ersten Jahr noch eifrig, während der nächsten Jahre dann nur noch begleitend zu Selbststudium und Verlagsarbeit verfolgte. Ab 1907 besucht er hauptsächlich die Veranstaltungen von Max Scheler. Zur Finanzierung seines Studiums ist er im Schreiber Verlag als Redakteur der Meggendorfer-Blätter angestellt, die 1928 zu den Fliegenden Blättern werden. Die Anstellung im Verlagshaus seines Freundes sichert Haecker zeitlebens ein gutes Auskommen. Das Studium beendet Haecker 1910 ohne Abschluss. Siefken bemerkt, dass dieser Umstand ihm die Gelegenheit gab, „sich – wie Kierkegaard – in der Rolle des Außenseiters, des Extraordinarius, des dem System nicht integrierten und ihm nicht verpflichteten Nichtbeamten zu sehen“⁶.

1.2. Publizistische Tätigkeit

1913 wird mit „Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit“⁷ Haeckers erstes selbständiges Werk im Schreiber-Verlag veröffentlicht. Schon 1914 erscheint die folgende

3 HAECKER, Tag- und Nachtbücher, 7.

4 EBD., 7–8.

5 Vgl. SIEFKEN, Leben und Werk, 18.

6 HAECKER, Tag- und Nachtbücher, 8.

7 Vgl. Theodor HAECKER, Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit. München 1913.

Ausgabe im Brenner-Verlag Ludwig von Fickers in Innsbruck. Ficker hatte ein Belegexemplar zugesandt bekommen und war so auf Haecker aufmerksam geworden. Er lädt ihn daraufhin zur Mitarbeit an seiner Zeitschrift *Der Brenner* ein. Beide werden bis an dessen Lebensende befreundet sein. Ficker wird Taufpate des ältesten Sohnes Haeckers. Die nächsten 10 Jahre sind vor allem durch die Mitarbeit beim Brenner geprägt. Hier veröffentlicht er viele Beiträge, aber auch seine selbständigen Bücher. Diese erste schriftstellerische Phase steht unter dem Eindruck seiner Kierkegaard-Übersetzungen und seiner von Karl Kraus⁸ inspirierten Gesellschaftskritik, die besonderen Ausdruck und Höhepunkt in „*Satire und Polemik*“⁹ erhält, ein Buch, das – 1922 erschienen – viele seiner zeit- und kriegskritischen Beiträge im Brenner bis zu dessen letzten Erscheinen 1915 und Fragmente bzw. unveröffentlichte Beiträge danach sammelt. Es ist dieses Buch, das ihn Anfang der 20er Jahre bekannt macht und dessen Rezension durch Carl Muth in der Zeitschrift *Hochland* den Grundstein für eine weitere wichtige, lebenslange Verbindung legen wird. Nach einem Treffen in der *Hochland*-Redaktion verfasst Haecker mit seinem ersten Aufsatz für das *Hochland* zugleich einen bedeutenden Beitrag zu dessen Kulturprogramm, der mit dem Titel „*Christentum und Kultur*“ die Oktoberausgabe 1922 eröffnet.¹⁰ Auch zwischen Carl Muth und Theodor Haecker entsteht eine Freundschaft, die durch das Patenamt für den jüngsten Sohn 1927 besiegelt wird. Haecker verbringt mit seiner Familie viel Zeit in Muths Villa. In der Folge wird er zu einem wichtigen und einflussreichen Mitarbeiter des *Hochland* und das *Hochland* für ihn zu einem wichtigen Sprachrohr, durch das er im katholischen Intellektuellen-Milieu bekannt wird.¹¹

1921 erscheint die Übersetzung von Newmans „*Philosophie des Glaubens*“¹² bei Wiechmann. Im selben Jahr konvertiert der Protestant Haecker zum Katholizismus. Dies ist auch der Grund, weshalb er sich im Vorwort zu „*Satire und Polemik*“ ein Jahr später zu einer gewissen Recht-

8 Dem Verhältnis von Theodor Haecker zu Karl Kraus geht Gerhard Stieg in seinen Untersuchungen zur Wirkungsgeschichte von Karl Kraus nach: Gerald STIEG, *Der Brenner und die Fackel. Ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte von Karl Kraus* (Brenner-Studien 3). Salzburg 1976.

9 Vgl. Theodor HAECKER, *Satire und Polemik*. Innsbruck 1922.

10 Vgl. HAECKER, *Tag- und Nachtbücher*, 9.

11 Von Curt Hohoff wird Haecker als wichtigster Mitarbeiter des *Hochland* gesehen. Vgl. Curt HOHOFF, *Das „Hochland“ und das katholische Deutschland. Eine Erinnerung an die Jahre 1934–1939*. In: *Paderborner Studien* (1982) 3/4, 36–42, hier 39. Der *Hochland*-Redakteur bezeichnet das *Hochland* in Bezug auf Haecker als „Tribüne [...] von der aus er vernommen wird“. *Das Gesicht der Zeitschrift Hochland* (1930). Ein Rundfunkgespräch am Berliner Sender zwischen dem Herausgeber Professor Karl Muth, Dr. Friedrich Fuchs von der *Hochland*-Redaktion und Dr. Otfried Eberz, München. In: Thomas PITTRUF (Hg.), *Carl Muth und das Hochland (1903–1941)* (Rombach-Wissenschaften. Reihe Catholica 4.1). Freiburg i. Br. 2018, 235–251, hier 244. Durch Haecker wurde einem breiten Publikum Kierkegaard und Newman bekannt, als kritische Auseinandersetzung auch Nietzsche und durch seine *Brille* die philosophischen Strömungen der Zeit. Vgl. BERNING, *Neubesinnung*, 74.

12 John Henry NEWMAN, *Philosophie des Glaubens*. München 1921.

fertigung bezüglich der darin abgedruckten, teils schon einige Jahre zurückliegenden Beiträge veranlasst sieht.¹³ So schreibt er davon, dass er „große Umwege“ machen musste, bis er zu sich selber kam, dass er nicht sehr vieles ändern würde, in ästhetischer oder ethischer Hinsicht. „Die einzige wesentliche und prinzipielle Wandlung – von Zweifel zu Gewißheit – habe ich in religiös-theologischen Fragen deutlich anzugeben. Ist etwas in diesem Buch, das Zweifel ausdrückt an der Autorität der katholischen Kirche in allen Fragen der Lehre und Sitten oder ihren dogmatischen Sätzen in Wort oder Geist entgegen ist, so ist es wie nicht geschrieben; wenn es aber doch geschrieben worden ist – *litera scripta manet* – so ist es zurückgenommen nicht nur, sondern widerrufen, ohne Vorbehalt, ohne Schikane, einfach und einfältig, wie Ja ja ist und Nein nein. Und selbstverständlich gilt dies nicht nur für die hier gesammelten Aufsätze, sondern für alles, das von mir geschrieben wurde. Aber selbst in dieser wichtigsten Frage wird nicht allzuvielen falsch sein, denn ich bin auf dem Weg gewesen, langsam aber hartnäckig, und mit Hilfe von oben – in alle Nacht leuchtete doch immer ein Licht, das nicht von dieser Welt ist.“¹⁴

1918 heiratet Haecker Christina Margarete Braunsberg, 1919 wird Sohn Johannes, 1921 Tochter Irene und 1927 Sohn Reinhard geboren. Zu den engeren Freunden der Familie gehörten Richard Seewald, den er seit 1911 kannte und seit 1919 der Bibliothekar Max Stefl. Seewald ging 1924 von München als Professor an die Kunstgewerbeschule in Köln. Die beiden hatten seitdem einen regen Briefwechsel. Stefl, der sich mehrfach kritisch gegen Hitler geäußert hatte, wurde 1933 von einem Kollegen denunziert und verlor daraufhin seine Stellung an der Bayerischen Staatsbibliothek. Zu Haeckers Bekanntenkreis gehörten in diesen Jahren auch Hans Rupé, der Altphilologe Ludwig Heinrich, Ludwig von Ficker, anfangs noch Carl Schmitt (bis sich Haecker immer mehr von ihm distanzierte), Franz Joseph Schöningh und Carl Muth. In wechselnder Besetzung und mit weiteren Bekannten wie Sigismund von Radecki, Adolf von Grolman, Peter Dörfler u.a. traf man sich wöchentlich zu Gesprächsrunden. Von diesen Runden wird berichtet, dass Haecker einen eher schweigenden Part eingenommen und durch seine Präsenz Autorität ausgestrahlt hatte. In diesem Zusammenhang hebt Siefken Charakterzüge hervor, die ihm von Zeitzeugen so berichtet wurden oder die sich ihm aus Selbstzeugnissen (beispielsweise die Vorrede zu Satire und Polemik oder Fragmente darin) oder seinen Schriften nahelegten: „Die Neigung des Polemikers zur apodiktischen Äußerung, vielleicht auch die Überzeugung des

¹³ Vgl. SIEFKEN, *Leben und Werk*, 24–25.

¹⁴ HAECKER, *Satire und Polemik*, 17–18.

Konvertiten von der Notwendigkeit einer fest geordneten Hierarchie der Werte, sicherlich die habituelle Neigung des Einzelgängers, Autodidakten und Außenseiters zur Schwermut“¹⁵.

Haeckers Frau konvertierte 1925. 1935 starb sie nach langem Leiden an Nierenkrebs und hinterließ Haecker mit den drei Kindern im Alter von fünfzehn, dreizehn und sieben Jahren. Während dieser Zeit wurde er auf Vermittlung von Ignaz Zangerle von Ludwig von Ficker angefragt, ob er für die Besetzung eines Philosophielehrstuhls an einer neu zu gründenden Fakultät in Salzburg zur Verfügung stehen würde. Diese Anfrage bedeutete für Haecker eine Krise. Auf der einen Seite schien es für ihn wie ein Ausweg, auf der anderen Seite konnte er aufgrund der Lebenslage und der Krankheit seiner Frau München nicht verlassen. Die Sorge, dass dies für ihn „eine endgiltige Beraubung meiner Freiheit“ bedeuten würde und das „Gefühl völliger Unzulänglichkeit zur Erfüllung einer solchen Aufgabe“ stürzten ihn „in schmerzliche Depressionen“¹⁶. Neben der persönlichen Situation und der Tatsache, dass das Projekt ohnehin scheiterte, wäre es auch in der politischen Situation kaum möglich gewesen, Haecker zu berufen.

1.3. Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus

Im Brenner publiziert Haecker seine erste harsche Kritik am Faschismus. 1923 beschreibt er ein Mussolinistandbild als Bestie und spart nicht mit beißend polemischer Kritik, die auch Hitler trifft („und in München wird der Hitler gelb vor Neid“). Der Text wird gerahmt durch den Satz „mit der Deifikation des Staates gleichen Schritt hält die Bestifikation des Menschen“¹⁷. Dann fügt er hinzu, dass es keine Vereinbarkeit zwischen dem christlichen Glauben und den Ansichten Hitlers geben werden könne. Wenige Wochen nach dieser Publikation findet in München Hitlers Putschversuch statt, Hitler und seine aufstrebende Bewegung gewinnen an Einfluss. Im Frühjahr 1924 lässt Haecker Ausgaben des Brenner mit „Der Bestie“ an Münchner Zeitungen, Generalstaatskommissar von Kahr und General Ludendorff schicken.¹⁸ Seine Gesinnung war also von Anfang an bekannt. Die nächste öffentliche Positionierung erfolgte abermals in gedruckter Form im Brenner. In einem Artikel über „Vergil und das ‚Reich‘“ nennt er das Hakenkreuz „das Zeichen des Tieres, die Karikatur des Kreuzes“. Das Heft erscheint im Dezember 1932 als aufwändig gestaltetes Weihnachtsexemplar. Carl Muth zitiert im Hochland im März 1933 daraus, also unmittelbar nach der Machtergreifung Hitlers. Daraufhin ist Haeckers Sicherheit gefährdet. Der Bitte Haeckers an Ficker, das Brennerheft nicht nach Deutschland ausliefern zu lassen, kommt

15 HAECKER, Tag- und Nachtbücher, 11.

16 EBD., 12.

17 Theodor HAECKER, Notizen. In: Der Brenner 8 (1923), 9–19.

18 Vgl. HAECKER, Tag- und Nachtbücher, 12.

Ficker aufgrund einer Fehleinschätzung der politischen Lage nicht nach. Am 4. April sendet Haecker unter Hinweis auf das am 30. Januar 33 erlassene Pressegesetz ein Einschreiben an Ficker mit der Aufforderung die Seiten 30 und 31 über das Hakenkreuz schwärzen zu lassen. Ende April wird das Brennerheft in Deutschland mit zusammengeklebten Seiten ausgeliefert. Haecker, der von der gegen ihn zu verhängenden Schutzhaft erfahren hat, begibt sich einige Zeit ins Ausland. Als er zurückkommt, wird er am 20. Mai 1933 bei einer Hausdurchsuchung verhaftet. Auf Bewirken eines Verlagsmitarbeiters wird er zwar wieder entlassen, steht nun aber unter Beobachtung und erhält schon im Januar 1935 das erste Redeverbot für den Bezirk Aachen. Während eines Vortrags in Freiburg wird er Opfer nationalsozialistischer Pöbeleien, eine weitere Vortragsreise muss er abbrechen, weil abermals Redeverbot gegen ihn verhängt wird.¹⁹ Mit der Gleichschaltung der Verbände wurde der Reichsverband Deutscher Schriftsteller e.V. 1934 in die Reichskulturkammer überführt und 1935 aufgelöst. So wurde Haecker Mitglied der Reichsschrifttumkammer, was die Voraussetzung für seine Tätigkeit im Schreiberverlag sowie seiner Veröffentlichungen im Hochland (die Arbeit des Brenner war schon 1934 eingestellt worden, das Hochland wurde 1941 verboten) und anderen Verlagen war. Bis 1937 konnte er so noch seine Bücher bei Hegner in Leipzig herausbringen. 1936 wird Haecker von der Bayerischen Politischen Polizei unter Bezugnahme auf besagten Aufsatz im Brenner mit einem Redeverbot für alle öffentlichen und geschlossenen Versammlungen für das Gebiet Bayern belegt.²⁰ 1938 folgt ein Verbot für selbständige Veröffentlichungen für das gesamte Reichsgebiet. Vermutlich wurde Haecker zwischenzeitlich auch aus der Reichsschrifttumkammer ausgeschlossen, denn es existiert ein Antrag zur Wiederaufnahme, dem nach einem Zeugnis der Ortsgruppe Bogenhausen über die unpolitische Einstellung Haeckers stattgegeben wurde. Somit war die weitere Tätigkeit im Schreiberverlag gesichert.²¹

Zu diesem Zeitpunkt – neben seiner publizistischen Tätigkeit war er immer wieder auf Vortragsreisen eingeladen – muss er recht bekannt gewesen sein.²² Die Bekanntschaft nimmt mit dem Schreibverbot allmählich wieder ab. Haecker übersetzt nun viel, vor allem Werke von Kierkegaard und Newman²³ und schreibt außerdem seine Tag- und Nachtbücher²⁴, in denen er

¹⁹ Vgl. EBD., 13.

²⁰ Vgl. SIEFKEN, Theodor Haecker, 53.

²¹ Vgl. EBD., 55.

²² Vgl. Kap. 0. Einleitung, Fußnote 10.

²³ 1940 erscheinen die Predigten Newmans unter dem Titel „Das Mysterium der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes“, sowie 1941 eine zweite Auflage der Tagebücher Kierkegaards erscheinen 1941 und eine zweite Auflage der Predigten „Die Kirche und die Welt“.

²⁴ HAECKER, Tag- und Nachtbücher; vgl. auch: Gérard IMHOFF, Theodor Haeckers Kulturkritik in den Tag- und Nachtbüchern. In: Lothar BOSSLE (Hg.), „... aus einer chaotischen Gegenwart hinaus ...“. Gedenkschrift für Hermann Kunisch. Paderborn 1996, 113–128; Zoran KONSTANTINOVIC, Das reine diarische Ich. Zu Theodor Haeckers „Tag- und

seine ganze Kritik am Nationalsozialismus zum Ausdruck bringt. Bis 1941 kann er im Hochland noch einige kleine Veröffentlichungen bringen. Im September 1940 sind es „Tagebuchblätter“, im Dezember „Gedanken zu einer Metaphysik des Fühlens“ und im Juni 1941 der „Dialog vom Wunderbaren und vom Nichts“.²⁵

Ab 1941 ist Carl Muth mit Hans Scholl bekannt, den er mit der Katalogisierung seiner umfangreichen Bibliothek beauftragt hatte. So kommt es in seinem Haus auch zur Begegnung mit Haecker, der hier oft zu Besuch war. Bei Haecker selbst findet man Erwähnungen des Namens „Scholl“ erst für die Zeit nach der Hinrichtung von Hans und Sophie. Einmal kommt der Name Scholl in Zusammenhang mit der Ausbombung des Verlagshauses und seines Wohnsitzes in der Möhlstraße vor. In seinen Aufzeichnungen von diesem Tag schreibt Haecker, der den Angriff im Keller des Hauses überlebt hatte: „Beispiellose Verwüstung. Manche *gute* Menschen, Helfer, Tröster durch ihr Sein und ihr Tun! Scholl! Manche *crapule*! Vornehme Seelen! Und kleine Seelen“²⁶. Der Eindruck, dass er von der Familie Scholl an diesem Tag Hilfe erfahren hat, bestätigt sich durch einen Eintrag in deren Gästebuch am Bruderhof in Ervatingen bei Donaueschingen, wo er für den Übergang einige Wochen wohnen und sich erholen konnte, bis seine weitere Bleibe geklärt war. Er schreibt: „Vom 8. Juli bis 24. August 1944 habe ich sieben schöne reiche Wochen im Bruderhof als Gast der Familie Scholl verbracht. [...] ich durfte sieben Wochen gute Taten sehen und gute Worte hören von guten Herzen. Dafür danke ich und bitte Gott, daß er mit Seiner Güte ihre Güte lohnen möge.“²⁷ Dort muss auch die Verbindung zu Inge Scholl vertieft worden sein, die Abschriften seiner letzten Werke tätigte.

Nach Hinrich Siefken findet der erste persönliche Kontakt zwischen Hans Scholl und Theodor Haecker bereits im Januar oder Februar 1942 statt. In einem Brief an Alfred Reichle berichtet Hans Scholl darüber.²⁸ In den Aufzeichnungen von Hans und Sophie Scholl sowie von Willi Graf finden sich Hinweise darauf, dass Haecker in den Jahren 1942 und 1943 eine nicht ganz unbedeutende Rolle für die sich in dieser Zeit formierende Widerstandsgruppe gespielt hat.²⁹ So schreibt Sophie Scholl am 17. Juni 1942 in einem Brief an ihre Eltern von der Anwesenheit Haeckers bei Carl Muth.³⁰ Ein unveröffentlichter Brief Inge Scholls an Haecker vom 6. September

Nachtbüchern 1939–1945“. In: Walter METHLAGL/Eberhard SAUERMANN (Hg.), Untersuchungen zum „Brenner“. Festschrift für Ignaz Zangerle zum 75. Geburtstag. Salzburg 1981, 229–241.

25 Vgl. HAECKER, Tag- und Nachtbücher, 16.

26 Notat 1080, in: EBD.

27 EBD., 15–16.

28 Vgl. SIEFKEN, Theodor Haecker, 57–58.

29 SIEFKEN, Die Weiße Rose und Theodor Haecker, 117–118.

30 „Wahrscheinlich wird zu der Zeit, wo Inge hier ist, auch Haecker sein [Muths] Gast sein. Wann kommt Inge denn?“ HAECKER, Tag- und Nachtbücher, 14–15.

1942, in dem sie ihm Obst und Gemüse aus dem Garten anbietet, zeigt, dass die Verbundenheit zwischen den Scholls und Haecker über eine zufällige Bekanntschaft hinausgeht.³¹ Die Notiz Hans Scholls in seinem Russlandtagebuch am 17. August 1942, dass er den Austausch mit Haecker vermisste, bekräftigt diese Einschätzung.³² Kurz vor seiner, Willi Grafs und Alexander Schmorells Abreise an die Ostfront hatte Haecker im Juli 1942 Willi Graf zufolge noch eine Lesung für die Freunde gehalten. Ende 1942 findet ein Gespräch einiger Studenten – unter ihnen Hans Scholl, Sophie Scholl, Christoph Probst und Eugen Thurnher – mit Haecker statt, in dem unter anderem das Thema des Antichristen behandelt wird.³³ Am 4. Februar 1943 berichten sowohl Willi Graf als auch Sophie Scholl in einem Brief an Fritz Hartnagel von einer weiteren Lesung im Atelier Eickemeyer.³⁴ Es ist derselbe Tag, an dem die erste Aktion der „Weißen Rose“ geschieht: einzelne Maueraufschriften in München. Zwei Wochen später werden Hans und Sophie Scholl beim Verteilen der Flugblätter an der Münchner Universität entdeckt, verhaftet und nach kurzem Prozess zum Tode verurteilt. Infolgedessen beginnt eine breit angelegte Untersuchung des Bekanntenkreises der beiden, die zu zahlreichen Verhören und Verhaftungen führt. So geraten auch Carl Muth und Theodor Haecker ins Visier der Gestapo. Sie müssen sich einer Hausdurchsuchung unterziehen lassen. Am 1. März 1943 wird gegen Haecker „ein Verfahren wegen Vorbereitung zum Hochverrat durch den Oberreichsanwalt beim Volksgerichtshof in Berlin eingeleitet. Die Aktenbelege sind erhalten. Das Verfahren wird noch 1943 eingestellt, da Haecker Kenntnis von den Aktionen der Weißen Rose nicht nachgewiesen werden kann.“³⁵ Ohne näher auf die Frage des Einflusses Haeckers auf die sogenannte „Weiße Rose“ eingehen zu wollen³⁶, sei an dieser Stelle auf Kapitel 3 hingewiesen, wo den Notaten aus Haeckers Tag-

31 Vgl. EBD., 15.

32 „[...] es zieht mich manchmal schmerzlich hin zu einem Priester, aber ich bin mißtrauisch gegen die meisten Theologen, sie könnten mich enttäuschen, weil ich jedes Wort, das aus ihrem Munde kommt, schon vorher gewußt hatte, ja, wenn Pfarrer Schwarz hier wäre, oder Muth, oder Haecker, oder am liebsten mein alter Furtmayer“. Hans SCHOLL/Sophie SCHOLL, Briefe und Aufzeichnungen. Hg. von Inge Jens. Frankfurt a. M. 192005, 120.

33 Vgl. SIEFKEN, Theodor Haecker, 57.

34 „Mein lieber Fritz. An deinem Geburtstag war Haecker bei uns. Dies waren eindrucksvolle Stunden. Seine Worte fallen langsam wie Tropfen, die man schon vorher sich ansammeln sieht, und die in diese Erwartung hinein mit ganz besonderem Gewicht fallen. Er hat ein sehr stilles Gesicht, einen Blick, als sähe er nach innen. Es hat mich noch niemand so mit seinem Antlitz überzeugt wie er.“ SCHOLL/SCHOLL, Briefe und Aufzeichnungen, 289; und Willi Graf: „Haecker liest uns den ersten Teil aus seinem ‚Schöpfer und Schöpfung‘. Über zwei Stunden spricht er, ich habe manches Besonders verstanden und gehört.“ Anneliese KNOOP-GRAF, Willi Graf. Briefe und Aufzeichnungen. Frankfurt a. M. 1988, 104.

35 SIEFKEN, Die Weiße Rose und Theodor Haecker, 125–126.

36 Es herrscht keine Einigkeit hinsichtlich der Frage, ob Haecker als Mentor dieser Gruppierung fungierte. In den Forschungen der letzten 30 Jahre, angestoßen durch die autobiographischen Aufzeichnungen Otl Aichers „innenseiten des krieges“ vgl. Otl AICHER, innenseiten des kriegs. Frankfurt a. M. 1985, worin er Theodor Haecker als Mentor der Weißen Rose benennt, wurde dies weiter untersucht. Vgl. SCHÜLER, Im Geiste der Gemordeten; SCHÜLER,

und Nachtbüchern einige Passagen aus den Flugblättern der Weißen Rose beigelegt sind, die eine zumindest ähnliche geistige Ausrichtung erkennen lassen. Es ist jedoch nicht anzunehmen, dass Haecker von den Aktivitäten der Weißen Rose wusste.

Neben diesen persönlichen Kontakten, die Gelegenheit für den Austausch und oftmals in verschlüsselter Sprache formulierte Kritik am Nationalsozialismus bot, hatte Haecker schließlich nur noch die „Tag- und Nachtbücher“, in denen er seiner Zeitkritik Ausdruck verleihen konnte. Trotzdem arbeitete er bis zum Schluss an verschiedenen Projekten, wenn er beispielsweise Kontakte zum Alsatia-Verlag in Kolmar knüpfte, der 1944 ein „Auswahlbändchen“ mit Auszügen aus seinen wichtigsten Werken veröffentlichte, oder mit dem Verlag „Die Arche“ unter der Führung von Peter Schifferli den Druck seiner Kierkegaard-Bücher plante, was jedoch nicht mehr realisiert werden konnte. Haecker wurde zudem für weitere Herausgeberschaften angefragt.³⁷

Nach dem Verlust der Wohnung in München war Haecker zusammen mit seiner Haushälterin zu deren Familie nach Ustersbach bei Augsburg gezogen. Dort schrieb er bis zuletzt an seiner „Metaphysik des Fühlens“ und verfolgte besorgt den Kriegsverlauf, der seinen ältesten Sohn Johannes nach Norwegen verschlagen hatte und 1944 die Einberufung seines erst 17-jährigen jüngsten Sohnes Reinhard forderte. Nur seine Tochter Irene, die für das Rote Kreuz arbeitete,

Geistige Väter; SIEFKEN, Die Weiße Rose und Theodor Haecker; Hinrich SIEFKEN, Begegnungen und Entdeckungen auf dem Weg von Theodor Haecker zur Weißen Rose. In: Detlef BALD/Jakob KNAB (Hg.), Die Stärkeren im Geiste. Zum christlichen Widerstand der Weißen Rose. Essen 2012, 167–187; Jakob KNAB, „Eine Bibliothek, das ist ja eine Art Biographie“. Die religiösen Mentoren der Weißen Rose. In: Detlef BALD/Jakob KNAB (Hg.), Die Stärkeren im Geiste. Zum christlichen Widerstand der Weißen Rose. Essen 2012, 46–64; VIEREGG, Theodor Haecker und die Weiße Rose. Hildegard Vieregg und Barbara Schüler setzen bei den Aufzeichnungen Aichers an und kommen in ihren Veröffentlichungen zu dem Schluss, dass hier ein beträchtlicher Einfluss vorliegt und folglich von einer geistigen Mentorenschaft gesprochen werden kann. Auf das Problem der Mentorenforschung ist auch Zankel ausführlich eingegangen. Die von den genannten Autorinnen Schüler und Vieregg formulierte Einschätzung eines bedeutenden Einflusses sieht er ungenügend belegt. Vgl. Sönke ZANKEL, Mit Flugblättern gegen Hitler. Der Widerstandskreis um Hans Scholl und Alexander Schmorell. Köln 2008, 202. Er weist grundlegend daraufhin, dass Einflüsse geistiger Art schwer nachzuweisen sind. Einfacher gelagert wäre der Fall, wenn sich etwa ein Buch des „Mentors“ mit Unterstreichungen und Notizen im Besitz des Studenten finden ließe, oder wenn er einen solchen Einfluss in seinen Aufzeichnungen oder Briefen erwähnt hätte. Eine Parallelität des Gedankenguts muss jedoch nicht zwangsläufig einen ursächlichen Zusammenhang ergeben. Vgl. EBD., 28. Eine besondere Schwierigkeit ergibt sich zusätzlich daraus, dass sich auch bei den Ideengebern selbst, wenn sie solche waren, ähnliche Elemente fanden. Berechtigterweise fragt Zankel, ob „der Versuch, diese Einflüsse nachzuweisen, insofern nicht zwangsläufig scheitern [muss]? Sicher nicht, aber es ist bei solchen Herleitungen zu argumentativer Vorsicht geraten. Dabei muss bedacht werden: Wenn etwas empirisch nicht nachweisbar ist, heißt es eben nicht, dass es nicht existent war. Hier stößt eine positivistische, an der Empirie orientierte Wissenschaft an ihre Grenzen. Folglich muss die Antwort auf die Frage nach den geistigen Einflüssen, die doch eine der interessantesten ist, eine Annäherung bleiben.“ (EBD., 29).

³⁷ Vgl. HAECKER, Tag- und Nachtbücher, 16.

konnte er öfter sehen. Haecker, der seit Jahren an Diabetes erkrankt war, starb am 9. April 1945 an den Folgen eines diabetischen Komas.³⁸

Durch die Kriegswirren nahmen Freunde und Bekannte erst nach und nach Kenntnis vom Tod Theodor Haeckers. Ein erster publizistischer Nachruf erscheint 1946 in der ersten Brennerausgabe nach einer 12 jährigen Unterbrechung von August Zechmeister, Richard Seewald, Irene Haecker und Ludwig Ficker.³⁹

³⁸ Vgl. EBD., 17.

³⁹ Vgl. ZECHMEISTER u.a., Abschied.

2. „Was ist der Mensch?“ – Haeckers Personverständnis

Im Folgenden werden die Kernaspekte von Haeckers Personverständnis dargelegt. Die Grundlagen dafür legte Haecker in seinem 1933 erschienenen Buch „Was ist der Mensch“. 1937 folgt mit „Der Geist des Menschen und die Wahrheit“ eine vertiefte Beschäftigung mit den Fähigkeiten und Grenzen des menschlichen Geistes; hier wird auch schon die trinitarische Strukturierung angesprochen, die schließlich in der 1947 posthum veröffentlichten Schrift „Metaphysik des Fühlens“ weiter entfaltet wird.

2.1. Der Mensch in der Schöpfung

Für Haecker beginnt die Kosmologie mit der Anerkennung der Tatsache, dass Gott die Welt aus dem Nichts geschaffen hat. Er hat sie in der äußersten Entfernung zu sich selbst, mit dem Entferntesten, der Materie beginnend, geschaffen, und doch ist in ihr das Verlangen zu ihrem Schöpfer zurückzukehren, sich in der größtmöglichen Weise ihm wieder anzunähern. Die Schöpfung durch den Ewigen Geist hat in sich Spuren dieses Geistes und drängt auf eine spiritualisierende Rückkehr zu ihm. Die dreifaltige Liebe Gottes spricht und wirkt in seiner Schöpfung.¹ Und so ist es ein Leichtes zu erkennen, dass das Ziel des Menschen nicht in der Schöpfung liegen kann, das würde logisch ins Nichts führen, sondern in einer anderen, in einer höheren Welt liegen muss, in der „Unerschaffene[n] Kraft Selber, Gott Selber, die Allmacht Selber, die wohnen will in der äußersten Schwachheit, welche gerade noch vor dem Nicht ist, in der allerletzten Möglichkeit, wo Er noch wohnen kann“².

Haecker will dabei nicht von einer stufenweisen Entwicklung der Materie und deren Verwandlung in das Sein eines Lebewesens sprechen, sondern betont ausdrücklich, dass dieser Prozess von oben geschieht, indem es das höhere Sein ist, das das niedere ergreift, verwandelt

¹ Vgl. HAECKER, Was ist der Mensch?, 162–163.

² EBD., 164.

und schließlich beherrscht.³ Den Übergang von einer in die andere bzw. nächst höhere Seinsordnung beschreibt Haecker als ein durch die Kraft der wesenhaften Liebe geeintes ‚Sichrecken‘ und ‚Sichhinabneigen‘ der Ordnungen, die, qualitativ getrennt, doch durch ein Mysterium des Seins vereint werden. Das, was Haecker hier besser als Mysterium bezeichnet wissen will, sieht er schon in Kierkegaards Rede vom ‚Sprung‘ verstanden.⁴ Er führt dann fort, dass etwa der Übergang von der leblosen Materie zur nächst höheren Stufe der Pflanze ein qualitativer Sprung ist, auch wenn sich deren Seinsweisen vermischen, was seinen Niederschlag in sprachlichen Ausdrücken findet, wie z.B. dass ein Kristall wachse. Ein selbiger qualitativer Sprung ist es vom einfachen Leben der Pflanze, zum komplexeren und durch Lust, Schmerz und Instinkt geleiteten und mit einer Seele ausgestatten Seinsweise des Tieres. Der entscheidende qualitative Sprung ist dann der „[...] von dem der Umwelt verhafteten Tiere zu dem in der ‚Welt‘ vagierenden Menschen, nämlich kraft des Geistes, der von Sein und Nichtsein weiß und zum erstenmal in dieser Welt den Unterschied von Wahr und Falsch, von Gut und Böse kennt“⁵.

Dieses Fortschreiten in Übergängen erweist sich als ein Rückkehren zu Gott. Für Haecker erschließt sich ein evolutives Konzept, welches er folgendermaßen beschreibt: „Jedes Fortschreiten der Materie, was nur ein anderer Ausdruck ist für ihre Aktuierung durch eine höhere Seinsform, war ein Reifer- und Bereiterwerden für die Möglichkeit der Erschaffung des Menschen, der nun selber, wunderbar erschaffen als Verbindung der Materie mit dem Geiste, in Freiheit, schwach und stark zugleich, diesen Sinn der Schöpfung, nahezu vom Nichts an in aufsteigenden Seinsordnungen – wir sind Hierarchisten –, reif und bereit zu werden, schließlich sogar, als Geschöpf, *capax Dei* zu werden und zu sein, mit Hilfe der Gnade erreicht hat und erreichen kann – zurückkehren kann.“⁶

Da in übersteigender Weise der Mensch alle die genannten Seinsweisen in sich eint, entspricht es seiner Natur, dass er über die Materie des Unbelebten, der Pflanze und des Tieres Aussagen treffen kann. Sein eigenes Wesen kann er daraus jedoch nicht erschließen. Er muss dafür zur wiederum höheren Ordnung greifen. Und so wird es ihm erst durch die Offenbarung bestimmt.⁷

Gott hat der Schöpfung etwas vorausgegeben, was er selber nicht sein kann, was er nur in einer Überweise in sich haben, aber nicht selber existentiell sein kann, die Materie. Gewissermaßen hat der Mensch durch sie Gott etwas voraus, jedoch in einem Nichtsein und dadurch nur als unendlichen Mangel. Bis zur Inkarnation kann Gott nur er selber sein. Die Materie, das

3 Vgl. HAECKER, Was ist der Mensch?, 130.

4 Vgl. EBD., 130–131.

5 EBD., 132.

6 EBD., 153.

7 Vgl. EBD., 134.

schwächere Sein, die Ohnmacht trennt das Geschöpf von ihm. Gott ist in seinem eigenen Sein ganz für sich, er kann nur er selber sein, vollkommener und reiner Geist. Indem die zweite göttliche Person Mensch wird, begibt sich Gott, nicht durch Mangel, sondern kraft seiner Allmacht in die Schwäche des Menschen. So hat Gott „aus dem Minus der materiell gebundenen geistigen Existenz, das sie vor Ihm gleichsam voraushatte, ein göttliches Plus gemacht“⁸. Er hat die ganze Schöpfung in ihrer Materialität angenommen und sich in ihr existentiell ausgedrückt. In dieser zweiten Schöpfung der Inkarnation hat er die Schöpfung divinisiert, vorher war sie durch Freiheit und Gnade kreaturisiert und humanisiert gewesen. In Maria sieht Haecker die Schöpfung als Schöpfung vollendet, denn sie hat in der ersten Schöpfung Freiheit und Gnade in sich eins werden lassen und dadurch in der Geburt des Gottessohnes Raum für die zweite Schöpfung gegeben.⁹ In der Relativität des Seins und der geschaffenen Welt ist der Mensch das Höchste. Als solcher setzt er alles andere voraus, außer sich selbst. Jede Materie, die Pflanzen und Tiere, die selber ihn nicht voraussetzen, ihn für ihre Existenz nicht brauchen, setzt der Mensch voraus. Er ist zwar nicht evolutiv direkt, sozusagen als Summe, aus ihnen hervorgegangen, sondern unmittelbar aus dem Nichts geschaffen. Er ist nicht aus diesen erklärbar, kann sich nicht aus seinen Voraussetzungen verstehen und setzt deshalb sich selbst nicht mehr voraus. Dennoch hat Gott ihn erst in diese Welt von Materie, von Pflanzen und Tieren gestellt und so deren Voraussetzung für ihn geschaffen.¹⁰ Aber nicht nur das niedere, auch das höhere Sein setzt der Mensch voraus. Die reinen Geister, die Engel, selbst den fallenen Engel, der Voraussetzung für die Sünde des Menschen ist. Schließlich setzt er auch Gott voraus. Das ist die besondere Stellung des Menschen innerhalb des Seins, dass er auf natürliche Weise eine Brücke darstellt, zwischen Materie und Geist, zwischen dem unbelebten Ding, dem beseelten und dem geistigen, auch dem rein geistigen Leben der Engel und durch Gnade auf übernatürliche Weise Brücke zwischen der Schöpfung und ihrem Schöpfer, in besonderer Form ‚existentialisiert‘ in der Inkarnation des Gottessohnes. So kann Haecker den Menschen als die „Mitte der Schöpfung“ bezeichnen.¹¹ Er ist als Gottebenbild in besonderer Weise in der Schöpfung herausgehoben und Gott am nächsten, und doch in unendlichem Gegensatz zu ihm, der selber nichts voraussetzt, außer sich selbst, weil er das Sein schlechthin ist. „Das ist die relative Ähnlichkeit in der Unähnlichkeit, die absolute Unähnlichkeit in der Ähnlichkeit des Bildes mit dem Originale. Das ist die Dialektik des Menschen, noch einmal, daß er als Bild der Allmacht, welche nur Sich Selber voraussetzt, darum,

⁸ EBD., 156.

⁹ Vgl. EBD., 156–157.

¹⁰ Vgl. EBD., 164–165.

¹¹ Vgl. EBD., 166.

weil er alles voraussetzt, außer sich, der aber auch erschaffenes Sein ist, das gebrechlichste, das abhängigste aller Geschöpfe, das *roseau pensant* Pascals ist.“¹²

Das Zusammenspiel von Leib und Geist im Menschen ist für Haecker also von besonderer schöpfungstheologischer Bedeutung. Denn, obwohl es sich um eine „[...] nicht glatt sich vollziehende, sondern sehr schmerzliche und drangsalreiche Einigung nicht gerade zweier Naturen, aber zweier Gattungen der Natur, eines Sinneswesens und eines Vernunftwesens im Menschen [...]“¹³ handelt, ist genau diese Einigung doch das „[...] Herz des Geheimnisses der menschlichen Existenz“¹⁴. Wie dargelegt, stellt es ihn in einzigartiger Weise aus der Schöpfung heraus und macht ihn zur Brücke zwischen der materiellen und der geistigen Welt. Durch den Menschen hat Gott den Leib „[...] herausgehoben und sanktioniert“¹⁵, durch die Menschwerdung des Gottessohnes ist der Leib geheiligt und so wird der Mensch nicht nur in diesem Leben, sondern auch in der Auferstehung mit dem ihm geschenkten Leib verbunden sein.¹⁶ Der Leib ist dem Menschen Schicksal und Aufgabe. Er muss gereinigt, erhoben und damit spiritualisiert werden, sowie der Geist im menschlichen Leben und Handeln Gestalt annehmen, Fleisch werden kann.¹⁷ Dazu kommt, dass der Mensch ohne seine Leiblichkeit, ohne seine körperlichen Sinne keine Erkenntnisgrundlage, also keine Basis für jedweges Tätigwerden seines Geistes hätte. „Denn unser erstes Denken, Fühlen und Wollen haben wir als Menschen und Geisteswesen aus den Sinnen, und Sehen, Schau, Hören, Wort, Streben, Liebe, Seligkeit, Gipfel des im göttlichen Ziele vollendeten geistigen Lebens, sind keine eigenen Namen des geistigen Lebens, des immateriellen Geistes, sondern der spiritualisierten Sinne.“¹⁸ Und doch trübt der Leib als Teil des Materiellen und Sinnenfälligen im ersten Moment die Fähigkeiten des Geistes. Der Schwerpunkt von Haeckers Betrachtungen liegt daher auf dem Geist des Menschen, dessen besondere Bestimmung es ist, Ebenbild Gottes zu sein.¹⁹

12 HAECKER, Was ist der Mensch?, 166.

13 Theodor HAECKER, *Metaphysik des Fühlens*. Eine nachgelassene Schrift. In: *Werke*. Bd. 5. München 1967, 289–368, hier 364.

14 EBD.

15 EBD., 363.

16 Vgl. HAECKER, Was ist der Mensch?, 139.

17 Vgl. HAECKER, *Metaphysik des Fühlens*, 365.

18 EBD., 366.

19 Vgl. EBD., 363.

2.2. ‚Geist sein‘ als Merkmal der Gottebenbildlichkeit

2.2.1. Der menschliche Geist und der Geist Gottes

Um zu verstehen, was es bedeutet, nach dem Ebenbild Gottes geschaffen zu sein, muss ein rechtes Verständnis von Gott vorausgesetzt werden. Das heißt, vor der Frage nach dem Menschen muss die Frage nach Gott stehen.²⁰ In jedem Fall bedeutet es, dass die Frage nach dem Menschen nur von Gott her beantwortet werden kann und dass er der Verstehenshorizont für den Menschen ist. Als erstes betont deshalb Haecker, dass Gott ein Schöpfergott ist, kein emanierendes Sein, so kann auch der Mensch weder aus sich selber sein, noch eine Emanation Gottes, sondern er muss ein Geschöpf dieses Schöpfers sein.²¹

Als zweites ist die Bedeutung des göttlichen Geistes für die Gottebenbildlichkeit des Menschen zu betrachten. Gott ist reiner Geist, nach seinem Ebenbild geschaffen zu sein, heißt daher, „[...] ursprünglich mitten im materiellen Sein und Dasein als Geist angelegt sein, Geist haben“²². Der Mensch „ist erschaffener Geist, auch wenn die Erschaffung von unten begann, mit dem Wunder der Materie und des Leibes“²³. Der Geist ist es auch, der den Menschen innerhalb seiner endlichen leiblichen Natur naturgemäß hinaushebt in die für den Geist bestimmte Ewigkeit. Hier ist die Öffnung für das Übernatürliche, für das gnadenhafte von-Gott-ergriffen-Werden, verortet. Man kann auch sagen, die Offenheit für das Übernatürliche macht die Natur des Menschen aus.²⁴

Das Ziel des Menschen als Geschöpf muss deshalb außerhalb seiner selbst liegen, es kann eigentlich nur in seinem Schöpfer selbst sein. Wenn er das verleugnet – wozu ihn seine Freiheit befähigt –, wenn er von sich diese Verbindung kappt, verliert er die Grundlage seines Seins und fällt ins Nichtsein.²⁵ Aber weil der Mensch so angelegt ist, dass seine Geistnatur wesenhaft nach außen, über sich hinaus, zum Übernatürlichen drängt, weil „die Dynamik seines Geistes [...] ihn weiter aus dem Endlichen in das Unendliche, aus dem Relativen in das Absolute, aus der Zeit in die Ewigkeit [treibt]“²⁶, deshalb ist sein Ziel schon in ihm angelegt und seine Sehnsucht kann nur Gott sein. Aus diesem Grund, da diese Sehnsucht so grundlegend für das Wesen des Menschen ist, muss er, und muss die ganze Natur, deren ontischer Gipfel er ist, auch wesens-

²⁰ Vgl. HAECKER, Was ist der Mensch?, 138–139.

²¹ Vgl. EBD., 139.

²² EBD.

²³ EBD.

²⁴ Vgl. EBD., 139–140.

²⁵ Vgl. EBD., 151.

²⁶ EBD.

mäßig ein Wachsender, ein Progressiver sein.²⁷ Haecker wählt zwei Sätze, die für ihn diese fast unermessliche Bedeutung der Geistigkeit des Menschen beschreiben. Den Satz des Protagoras, der besagt, dass der Mensch das Maß aller Dinge sei und den Satz der Schlange im Paradies, dass der Mensch sein werde wie Gott. Er spricht hier einmal von einer metaphysischen, das andere Mal von einer Wahrheit der Schöpfung. Die metaphysische Wahrheit des ersten Satzes besteht darin, dass der Mensch als Geschöpf und als Ziel der Schöpfung tatsächlich das Maß aller geschaffenen Dinge ist. Mit einer Einschränkung, fügt Haecker hinzu. Für sich selber ist der Mensch es nicht mehr, für ihn kann es nur der Mensch sein, der nicht nur wie Gott, sondern ganz Gott ist, der Gottmensch. Der zweite Satz spricht die von der Schlange in verdrehter und in die Irre führende Absicht formulierte Wahrheit aus, dass der Mensch Anteil haben wird am göttlichen Sein, jedoch nicht aus eigener Kraft, wie es die Schlange suggeriert, sondern aus Gnade.²⁸ Haecker zeigt also, dass es das Bestreben des Menschen ist zu sein wie Gott, im Guten oder im Bösen, das heißt in rechter oder falscher Weise, „nicht bloß auf die rechte des hörenden Tuns, des tuenden Hörens und der Gnade, sondern [auch] auf die falsche des stolzen Denkens ohne Tun, des faustischen Tuns ohne Denken [...]“²⁹.

Neben, oder als Erfüllung dieser Schöpfungswahrheit hat sich die Gottebenbildlichkeit in der Heilsgeschichte in unüberbietbarer Weise manifestiert. Durch die Inkarnation wurde sie „existentialisiert“ und damit von übernatürlicher Seite bekräftigt, „denn aus dem Originale selber wurde das Bild, und das Bild zum Original“³⁰. Nur aufgrund dieser Offenbarungswahrheit konnte Gott überhaupt Mensch werden, weil die Ähnlichkeit von Beginn an bestand, und nur aus diesem Grund kann der Mensch wie Gott werden und spürt diese seine objektive Gottesanlage als tiefe Sehnsucht in sich.³¹ So wird verständlich, dass der Mensch die Frage nach seinem Wesen nicht ohne Gott beantworten kann, und dass jede Wissenschaft, die sich mit dem Menschen befasst, verkürzt, wenn sie nicht die Theologie miteinbezieht, bzw. voraussetzt.³² Da der Mensch in dieser Mitte steht und auf alles bezogen und Gottes Ebenbild ist, kann ihm seine Behandlung durch bloße Einzelwissenschaften nicht gerecht werden. Er ist gewissermaßen alles – quodammodo omnia – und nur der christliche Denker kann diesen Umstand honorieren und das Ganze, die Summe anzielen, wenn er versucht den Menschen zu beschreiben. Darin zeigt sich nun wiederum seine Gottebenbildlichkeit, dass er das Ganze will.³³ Als dieses geschaffene und

27 Vgl. HAECKER, Was ist der Mensch?, 152–153.

28 Vgl. EBD., 153–154.

29 EBD., 158.

30 EBD., 157.

31 Vgl. EBD., 158.

32 Vgl. EBD., 159.

33 Vgl. EBD., 169–170.

mit Geist ausgestattete Wesen ist der Mensch Person, die Haecker wie folgt beschreibt: „Zum Wesen der Person gehört einerseits die vollkommene Freiheit von allen Dingen und andererseits die vollkommene Subjektivität gegenüber allen Dingen.“³⁴ Dies gilt in perfekter Weise für Gott, in schwacher und abbildhafter Form für den Menschen. Zur Schwachheit des Menschen gehört auch seine Möglichkeit zu sündigen. Diese Freiheit zu sündigen setzt voraus, dass das erschaffene Sein nicht ganz im Licht ist, und dass es Person ist, also ein mit Geist ausgestatteter Mensch. Diese Freiheit musste Gott dem Menschen geben, weil er ihn sonst einer realen, seinem geistigen Wesen entsprechenden Möglichkeit beraubt hätte und ihm so seine Seligkeit verwehrt bleiben würde.³⁵

Abschließend rekapituliert Haecker nun noch einmal, dass der Satz von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ein ewig ruhender, statischer Satz ist, und dass der Mensch als dieses Ebenbild das Maß der Schöpfung ist und mit ihr als ihr Herr dem gemeinsamen Ziel der Rückkehr zu Gott entgegen streben müsse. In der Inkarnation ist dieser Maßstab neu geworden, er birgt nun in dynamischer Weise einen „Ansatz zur realen Erfüllung der unausrottbaren, geheimen Sehnsucht im Menschen: zu sein wie Gott [...] Der Mensch [...] kann von nun an teilnehmen an der Unerschaffenen Natur Gottes durch *den* Menschen, der nicht mehr nur Bild Gottes ist, sondern Gott selber.“³⁶

2.2.2. Der Geist des Menschen in seiner dreifaltigen Ausgestaltung

Gott ist unendliches Sein, da er immateriell ist, unendlicher Geist. Das höchste Sein, das Sein schlechthin ist höchster, unendlicher Geist. Als geistiges Wesen ist dem Menschen die göttliche Seinstruktur analog mitgeteilt. In seinem Geist hat er Anteil und in entfernter Form Verwandtschaft mit dem göttlichen Geist.³⁷ Der Geist ist es, der sich reflexiv nach seinem Sein verhalten kann, der nach außen dringt und dort benennt und beschreibt. Dies alles kann nur der Geist. Kein anderes Ding oder Lebewesen, außer der mit Geist ausgestattete Mensch, verfügt über diese Fähigkeit.³⁸

Nach dem analogen Erkenntnisprinzip können Aussagen, auch über Gott, nur möglich sein, wenn irgendeine Art der Ähnlichkeit besteht.³⁹ So will Haecker das trinitarische Sein Gottes

³⁴ EBD., 172.

³⁵ Vgl. EBD., 172–173.

³⁶ EBD., 175.

³⁷ Vgl. Theodor HAECKER, Der Geist des Menschen und die Wahrheit. In: Werke. Bd. 3. München 1961, 307–499, hier 315.

³⁸ Vgl. EBD., 318–319.

³⁹ Er bezieht sich auf die *analogia entis* des Thomas von Aquin, die besagt, dass in allem Seienden, durch das Sein eine Ähnlichkeit bestehen muss, damit überhaupt sinnvolle Aussagen getroffen werden können. Aussagen auch

in der ganzen Schöpfung erkennen können. Die Dreiheit, die den Monismus und Dualismus übersteigt, die die Erfüllung der Liebe, Zeichen von Vollkommenheit sei, diese muss als Struktur in der Schöpfung – die im entferntesten mit ihrem Schöpfer verwandt ist – erkennbar sein. Diese Dreiheit beginnt im Reich des Nicht-Geistigen, wo Haecker unterscheidet zwischen unbelebter Materie, Pflanzen und Tieren, lässt sich im Menschen fortführen, der Leib, Seele und Geist in sich vereint und gipfelt letztlich, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, in einer Dreiteilung des menschlichen Geistes in Erkennen, Wollen und Fühlen.⁴⁰ Haecker will also eine *analogia trinitatis* begründen, deren Beweis davon abhängt, ob sich das Fühlen als eigene Fakultät des Geistes etablieren kann.⁴¹

Die Ausfaltung in Denken, Wollen und Fühlen unterscheidet sich von Augustins Ternar, das aus *memoria*, *intelligentia* et *voluntas* besteht. Dieses weist Haecker als unzulänglich zurück. *Memoria* sei Bestandteil der *intelligentia* (!) und könne nicht als eigenes Vermögen gesehen werden. „Es ist bekannt genug, daß der heilige Augustinus die Einheit des menschlichen Geistes in der Dreifaltigkeit des Erinnerns, des Denkens und des Wollens gesehen hat. Er hat gesagt: *memoria et intelligentia et voluntas sunt una essentia, una vita*. Diese Einteilung ist aber leider nicht glücklich. Es ist Augustinus durchaus nicht geglückt, wie jener platonische Koch nach der naturgegebenen Gliederung zu tranchieren, sondern er hat das Messer nach eigener, tyrannischer Willkür teilen und schneiden lassen. Es ist ja doch wohl ganz klar, daß die *memoria* zur *intelligentia* gehört, so daß schließlich doch wieder die Zweiprinzipienlehre bleibt vom Intellekt und Willen. Die Lehre des heiligen Augustinus ist deshalb wohl auch ohne jeden weiteren Einfluß geblieben, denn falsche Teilungen sind überflüssig und ohne notwendige Wirkung.“⁴² Thomas von Aquin wählt zwar dieselben Begriffe wie Haecker, wenn er in der Dreiteilung von *sentire*, *intelligere* und *velle* von Tätigkeiten spricht, die nicht nach außen gehen, sondern im Handelnden selbst bleiben. Doch beklagt Haecker, dass Thomas' *sentire* mit seinem Verständnis von Fühlen kaum etwas zu tun habe, da es bei ihm als rein sinnliches Erkennen auf die niedrigsten Dinge zielt.

über Gott, der, wenn keine Ähnlichkeit bestünde, für unsere Erkenntnis in absolute, nie erreichbare Ferne gerückt wäre. Vgl. Richard HEINZMANN, Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken. Stuttgart 1994, 36–37.

40 Vgl. Theodor HAECKER, Schönheit – Ein Versuch. In: Werke. Bd. 5. München 1967, 143–288, hier 269.

41 Vgl. Theodor HAECKER, Schöpfer und Schöpfung. In: Werke. Bd. 4. München 1965, 317–480, hier 422–450.

42 HAECKER, Metaphysik des Fühlens, 358.

2.2.3. Erkennen⁴³

Da der menschliche Geist, nach außen drängend, benennen und begreifen will, ist seine erste Natur das Verstehen, das Erkennen. Dafür werden bildhafte Begriffe verwendet, wie z.B. *intelligere*, welcher in einer Lesart des Thomas von Aquin im Sinne von *intus legere*, also innen lesen verstanden wird⁴⁴, das *lumen*: Licht, als das „edelste, feinste Element [...]“, das Licht, das das Sein erhellt⁴⁵ und Leben, gemeint als volles, immaterielles Leben, das in sich den Leib nicht benötigt.⁴⁶

Um die Welt um sich herum erkennen zu können, muss, so postuliert Haecker, eine Verwandtschaft zwischen dem Menschen und den Dingen bestehen. Letztere machen eine uneigentliche Aussage über sich selbst, nach der der Mensch kraft seines Geistes sie erst benennen kann. Haecker spricht hier von einer „Geisthaft“ der Dinge. Sie sind in einer gewissen Art und Weise geisthaft, das heißt, sie haben ein Sein und damit eine Würde. „Die Würde und der Anspruch alles Seins und Daseins, einen Namen zu haben und zu erhalten, wächst mit seiner Geisthaftigkeit bis zu dem selber Geistsein, das allein ‚Namen‘ *geben* kann.“⁴⁷ Das höchste Sein ist auch der höchste Name, ist die reine Geistigkeit, ist Gott. Im Unterschied zu den Dingen hat bei den Menschen jedes Individuum einen Namen. Das ist das Privileg und Kennzeichen der Person. Das höchste Maß und die Erfüllung des intellektuellen Lebens vollzieht sich im geistigen Leben.⁴⁸

Das Wesen des menschlichen Geistes ist nun wiederum nicht positiv aussagbar, sondern nur über Abstraktionen, Bilder und Negationen. Und selbst den Bildern, die die Immaterialität des

43 In „Der Geist des Menschen und die Wahrheit“ unterscheidet Haecker hauptsächlich zwischen Erkennen und Wille. Es ist schon die Unterscheidung zwischen Geist und Intellekt nicht sauber – sie fallen anscheinend immer wieder ineins –, doch dann wird auch nicht ganz klar, was der Intellekt ist. Die eingangs vollzogene Definition leuchtet ein: Der Intellekt ist Ziel des Menschen, die Einsicht und das, was den Menschen ausmacht. Das Erkenntnisorgan dagegen ist das Denken. Im weiteren Verlauf wird dann vom Erkennen gesprochen, doch wie verhält sich dieses zum Intellekt und zum Denken? Im Verhältnis zum Willen spricht Haecker dann wieder vom Intellekt als dem ihm vorgängigen Prinzip, welches nun doch Erkenntnis produziert. Dann wird noch der Begriff des Wissens eingeführt, welches wiederum Produkt des Erkennens zu sein scheint. Erst in „Schönheit“ begegnet die Dreiteilung des Geistes, also nachdem die Vorstellungen von Erkennen und Wollen formuliert waren. Hier und in der „Metaphysik des Fühlens“ präzisiert sich dann das triadische Konzept. Hier ist dann durchgängig die Rede von Denken, Wollen und Fühlen. Da nicht abschließend geklärt werden kann, wie Haecker aus dieser späteren Sicht das Verhältnis von Erkennen und Denken bewerten würde, lautet die Überschrift dieses Unterkapitels „Erkennen“, auch wenn im Verlauf oft die Rede von Denken, Wollen und Fühlen sein wird. Diese Unklarheit ist leider im Werk Haeckers mitgegeben.

44 Vgl. HAECKER, *Der Geist des Menschen*, 320–321.

45 Vgl. EBD., 322. Das Leben des menschlichen Geistes ist aber nicht, wie es Rationalismus oder Voluntarismus vermuten lassen, in den Extremen, es ist weder ganz Licht, noch ganz Dunkel, es ist dazwischen, ein „Dämmerleben“. Vgl. EBD., 399–400.

46 Vgl. EBD., 323.

47 EBD., 325.

48 Vgl. EBD.

Geistes beschreiben wollen, haftet eine letzte Materialität an, z.B. wenn die Rede ist von Pneuma, Hauch, Odem, Licht, Ton. Dass der Mensch diese Bilder benötigt, liegt in seiner Natur, eben gerade nicht reiner Intellekt zu sein. Er ist inkarnierter Intellekt, mit der Materie verbunden und von ihr abhängig. Deshalb ist sein Erkenntnisorgan nicht der Intellekt selbst, sondern die *ratio*. „Das Wesen seines erkennenden Geistes ist nicht das unmittelbare geistige Sehen, die intellektuelle Einsicht, sondern das Denken, die *ratio*, die aber als Ausgang *und* als Ziel eben die intellektuelle Einsicht haben, das geistige *Sehen*.“⁴⁹ So kommt es, dass Haecker vom Intellekt auch als „Lichtkern“ spricht, was die Erkenntnis betrifft. Das eigentliche des menschlichen Erkennens sei jedoch die *ratio*.⁵⁰ Intellekt ist unmittelbare Einsicht, sie ist dem Menschen als niederstes geistiges Wesen nicht direkt zugänglich, sie speist nur sein notwendig diskursives Denken, seine *ratio*, die für den Menschen nicht ohne Mühe zu haben ist.⁵¹

Eine weitere Besonderheit des Menschen ist es, dass er durch den Geist auch die Sprache hat. So ist unmittelbar unter der Definition *animal rationale* die des *animal loquens* anzusiedeln. Sie ist eine fast so umfassende Definition, wie die eben genannte, so sehr, dass Haecker sagt: „Es ist die, daß der Mensch Mensch ist durch die Sprache.“⁵² Sie unterscheidet sich von den Tönen und Klängen der Natur (Wind), dem Schreien, Seufzen, Locken und Gurren der Tiere, für welche dies Äußerungen von seelischen und instinkthaften Zuständen sind, dadurch, „daß sie Existenz und Essenz, Sein und Dasein *kategorisch* aussagt. Sprache ist erst Sprache durch die Möglichkeit der Grammatik: daß sie zwischen Subjekt und Prädikat unterscheidet, daß sie das Verbum hat und vor allem das in allen allgegenwärtige Verbum ‚sein‘. Dieses kleine Wort ist das Verbum in der Totalität. Es kann zu allem werden: Hauptwort und Zeitwort und alles, was dazwischen und daneben ist.“⁵³

Haecker beschreibt den menschlichen Geist als einen zugleich reich und arm. Er ist reich insofern er Geist ist, und doch arm, weil er nicht reiner Geist ist, sondern inkarniert und somit von der Materie abhängig. So folgert er die Armut des menschlichen Geistes. „Das Wesen des menschlichen Geistes, insofern er menschlich ist, ist seine Armut“⁵⁴.

Ein erster Aspekt der Armut des menschlichen Geistes betrifft die Mittelbarkeit seiner eigenen Erkenntnis. Der menschliche Geist kann sich selbst nicht direkt wahrnehmen. Zur Veranschaulichung wählt Haecker das Bild einer Sonne, die – wenn sie lebendig wäre und sehen könnte – nur

49 HAECKER, *Der Geist des Menschen*, 327.

50 Vgl. EBD., 328.

51 Vgl. EBD., 332.

52 EBD., 335.

53 EBD., 336.

54 EBD., 337.

durch das, was ihr Licht erhellt und was sich dann ihrem Auge erschließt, nachvollziehen könnte, was sie ist und wie sie beschaffen ist. In einer ähnlichen Weise ist es um den menschlichen Geist bestellt. Sein Sehen, seine Erkenntnis ist vermittelt durch dessen eigene Tätigkeit. Im Erkennen der äußeren, geschaffenen Dinge, lernt er sich selbst kennen.⁵⁵ In einer besonderen Weise jedoch kann der menschliche Geist durch schöpferisches Tun zu sich selbst finden. In analoger Weise ist er fähig selbst zu schaffen, durch geistige Arbeit, und kann in der Reflexion auf die Art und Struktur seiner Tätigkeit auf sein eigenes Wesen schließen.

Haecker führt nun an dieser Stelle vor Augen, welche Konsequenzen es mit sich bringt, wenn man den vom ihm emphatisch betonten Grundsatz nicht beachtet, dass das Höhere das Niedere erklären kann, und niemals umgekehrt. Ein falscher Rückschluss nämlich und ein Beweis der Mangelhaftigkeit des menschlichen Geistes ist es, anzunehmen, man könne diese Aussage nun auf den göttlichen Geist übertragen und meinen, dass auch Gott sich selbst erst kennenlerne durch seine Schöpfung und sein schöpferisches Tätigsein.⁵⁶ Letztlich gesteht er der Philosophie jedoch zu, dass sie ohne die Implikate der Offenbarung sehr wohl zu solchen Schlüssen kommen kann, da erst in der Theologie die ewige Unveränderlichkeit Gottes aufgrund von Offenbarungssätzen angenommen werden muss. In seiner Beweisführung stützt sich Haecker nun auf den biblischen Befund des Gottesnamens. „Ich bin, der Ich bin, *Ego sum qui sum*. Dieser Name kündigt das Sich Selbsthaben Gottes in seinem Geiste, in Seinem Wissen. [...] Gott ist das ewig Sich Selber sehende Ewige Licht. Seine Selbsterkenntnis ist nicht abhängig von Seiner Schöpfung und Seinen Werken.“⁵⁷

„[Der menschliche Geist] kann nur durch eine Negation sein doch so über alle Maßen positives Sein ausdrücken: seine Immaterialität.“⁵⁸ Die Immaterialität des Geistes gibt der Sprache des Menschen eine unlösbare Aufgabe. Die Sprache ist, so Haecker, mehr noch als der Geist an die Materie und an die Leibseele gebunden und kann sie fast nicht übersteigen. Dank des Geistes kann sie wohl erfassen, aber kaum in Worte ausdrücken, was der Geist ist. Für die Sprache gibt es eben nur die Im-materialität, das Nicht-sein von Materie, die Negation. Haecker deutet hier an, dass es den Engeln wohl genau umgekehrt gehen könnte, dass diese möglicherweise keinen Ausdruck für das Nicht-Geistige haben. Er weist der Sprache hier den ihr angemessenen Platz zu, er erhebt sie als Ausdrucksorgan des menschlichen Geistes, aber er fügt sie auch ein in die Unterordnung unter den göttlichen Logos, der ihr Herr ist. Bei dem Versuch das Wesen des

⁵⁵ Vgl. EBD., 337–338.

⁵⁶ Haecker wendet sich hier allem Anschein nach gegen die Philosophie Hegels und Max Schelers. Letztere hatte er selbst von 1920–1924 in München als Studierender kennengelernt.

⁵⁷ HAECKER, *Der Geist des Menschen*, 339.

⁵⁸ EBD., 340.

Geistes positiv auszudrücken, kann sich die Sprache nur abarbeiten. Und doch ist der Geist, wie auch ein Gedanke ist, für den kein Wort gefunden werden kann, doch ist und nicht für Illusion gehalten wird. „Gewiß, er [der Gedanke; DK] ist wie eine Seele ohne Leib, es fehlt ihm etwas, was für ihn geschaffen werden muß oder was er sich selber schaffen muß, aber er kann auch ohne leibseelische Sprache sein wie die Geistseele ohne den ihr adäquaten Leib.“⁵⁹ Es ist die Ohnmacht der Sprache, den Geist nicht in Worte fassen, ihn gänzlich auszusagen und damit begreifen zu können. Er bleibt ihr gegenüber transzendent, unüberschreitbar. In diesem Mangel der Sprache zeigt sich letztlich die Größe und Macht dessen, was die Realität des Geistes ist.⁶⁰

Es ist dem Menschen wesentlich, dass er irrt. Er besitzt „die Unfähigkeit, nicht zu irren“⁶¹. Haecker unterscheidet hier zwischen den Naturgesetzen und den Gesetzen der Logik. In der Natur kommt es nicht zu Irrtümern, es läuft alles innerhalb bestimmter Gesetze ab. Selbst wenn es hier Ausnahmen gibt, sind diese Zufälle von ihrer inneren Struktur her nicht zu vergleichen mit dem menschlichen Irrtum. Die Gesetze der Logik jedoch sind der Realisierung durch den menschlichen Geist unterworfen und damit anfällig für den Irrtum, so wie jede Wissenschaft, jedes philosophische System von Irrtümern durchsetzt ist. Für den Irrtum braucht es notwendig einen „Geist, dessen Kriterium [...] die Wahrheit ist, der also zwischen Wahr und Falsch unterscheiden kann“⁶². Es muss also eine relative Freiheit der Verhaltensmöglichkeiten zu Gesetzmäßigkeiten geben; diese besitzt der Mensch im Gegensatz zur Natur durch seinen Geist. Warum der menschliche Geist dann irren muss, erklärt Haecker an dieser Stelle nicht mehr ausdrücklich. Es ist ihm selbstverständlich, dass der menschliche Geist durch seine Verbindung mit der Leibseele in seiner Urteilskraft beschränkt ist und zudem als Geschöpf das Ganze der Wahrheit in dieser Welt nicht sehen wird. So ist für Haecker die logische Konsequenz, dass *errare humanum est*.

Durch seine Geistigkeit ist der Mensch ein besonders begabtes Geschöpf, er ist dadurch von Natur aus reich. Die Natur seines Geistes jedoch ist sehr ärmlich beschaffen, wie soeben herausgestellt. Diese Armut jedoch bezeichnet Haecker wiederum als Reichtum, denn nur durch sie ist er *capax dei*.⁶³ Wäre er vollkommen, könnte er nicht mehr werden, nicht wachsen, er würde Gott und dessen Gnade nicht benötigen. Die Armut des Geistes ist es gerade, die Bedingung der Möglichkeit für Gottes gnadenhaftes Wirken ist. Haecker führt hier die erste der Seligpreisungen an. „Selig sind die Armen im Geiste“. Für ihn ist die herausgehobene Stellung dieser Preisung

59 HAECKER, *Der Geist des Menschen*, 341.

60 Vgl. EBD.

61 EBD., 342.

62 EBD., 344.

63 Vgl. EBD., 345.

kein Zufall, sondern entspricht dem göttlich vorgesehenen *ordo*.⁶⁴ Sie ist die erste Feststellung in Bezug auf die Seligkeit, weil ihre Erkenntnis erst für die Gnade öffnet.

2.2.4. Wille

Der Bereich, in dem der Wille wirkt, ist der des Handelns. Er verwirklicht und vollstreckt die Ideen und Gedanken, die aus dem Intellekt kommen, aber er ist nicht deren Ursprung. Er selbst kann nicht schöpferisch tätig sein, das ist ausschließlich Sache des Intellekts, aber die Ausführung kommt dem Willen zu. Darin besteht seine Souveränität.⁶⁵

Jedes Postulat, alles, was dem Handeln, der Aktivität des Willens vorausgeht, wird vom Intellekt beurteilt, denn „Sein ist [...] die Domäne des Intellekts“⁶⁶. Haecker weist hier jede philosophische Meinung zurück, die behauptet, dass der Wille vor der Ratio sei, dass es erst der Wille sei, der die Wahrheit erschafft.⁶⁷

Haeckers Beschreibung des Willens setzt bei der Freiheit an. Diese ist das eigentliche Wesen des Willens.⁶⁸ Freiheit des Willens ist, da sie auch Gott zukomme, ein ewiges Prinzip. So kann es nur ewig sein oder nicht sein, aber es ist unmöglich, dass es sei und dann in bestimmten Fällen oder zu bestimmten Zeiten, beispielsweise im Fall der Zustimmung zu evidenten Sätzen, nicht sei. „Entweder ist der Wille prinzipiell *immer* frei, oder er ist es überhaupt nicht.“⁶⁹ Die Freiheit, die in Gott ist, ist eine, die aus ihrem innersten Wesen heraus das Gute will. Diese Bewegungsrichtung ist kein äußerer Zwang, sondern, so könnte man sagen, eine materiale Wesensbestimmung der Freiheit, die ihre Fülle erst in der Vereinigung des Willens mit dem Guten erfährt. Daher ist Gott, der im Innersten seines freien Willens das Gute will, der absolut Freie.⁷⁰ Eine Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse ist letztlich nur eine niedere Form der Willensfreiheit, keine echte Freiheit. Ein entferntes Abbild dieser innersten Bestimmtheit der Freiheit erfährt der Mensch, wenn er notwendig einem evidenten Satz der Metaphysik oder Mathematik zustimmt, ohne dabei seine Willensfreiheit zu beschränken. Erst in der Anerkennung dieser Notwendigkeiten erhält der Mensch seine Autonomie über eine Fülle realer Möglichkeiten. So konkludiert Haecker: „Die Freiheit wächst durch die Anerkennung des Notwendigen.“⁷¹ Er fügt noch hinzu, dass diese Tatsache ein Garant ist für die zwar geschwächte, aber letztlich

64 Vgl. EBD., 346.

65 Vgl. EBD., 402.

66 EBD., 422.

67 Vgl. EBD., 333.

68 Vgl. EBD., 408.

69 EBD.

70 Vgl. EBD., 408–409.

71 EBD., 409.

unzerstörbare Schöpfungsordnung und Beweis ihrer Güte, da sie den Willen hinführt zur eigentlichen Freiheit, die darin besteht, „in der Wahrheit des Seins über dessen wahre Möglichkeiten autonom Herr zu sein“⁷².

In der Wahrheit des Seins autonom zu sein über eine Fülle der Möglichkeiten, dieses Erkenntnis der natürlichen Gnade, entzieht sich der pervertierte Wille.⁷³ Er nimmt sich selbst aus der Ordnung des Seins heraus und macht sich selbständig, damit verkehrt sich alles und er verliert den Zusammenhang mit dem ganzen Sein. Durch die Erbsünde, so Haecker, habe sich der Intellekt stark verengt, der Wille jedoch ins Maßlose erweitert.⁷⁴

Durch den Willen kann der Mensch eine für ihn eigentlich unmögliche, da Gott allein vorbehaltene Rolle einnehmen, natürlich in der Form der Pervertierung. Er kann zur *causa prima* werden, – nämlich im Bösen.⁷⁵ „Der christliche Glaube hat als *unausweichliche* Konsequenz, daß der kreatürliche Wille im Engel und im Menschen *prima causa*, erste Ursache alles Bösen in der Welt ist.“⁷⁶

Es gehört zum chaotischen Zustand und zur Tragik dieser Welt, dass der blinde, irrende natürliche Glaube wirksamer ist, als das erreichte Wissen im Bereich der natürlichen Theologie, des Rechts, der Ethik. „Diese Wirksamkeit wird erreicht durch den dunklen Untergrund und die stürmische Begleitung unerleuchteter Gefühle.“⁷⁷ Gleichzeitig ist der übernatürliche Glaube, basierend auf Offenbarung und Gnade des allwissenden Gottes weniger wirksam als das beschränkte natürliche Wissen des Menschen. Haecker leitet aus dem ersten Punkt das Sich-Wiederholen der Irrtümer und Fehler in der Geschichte, aus dem zweiten die Vielzahl defizitärer philosophischer Systeme ab.⁷⁸

2.2.4.1. Wille und Wissen

Alles menschliche Tun ist vom Wollen getragen, ohne den Willen kann der Mensch nichts ausführen. Zugrunde liegt selbstverständlich eine intellektuelle Einsicht über einen Sachverhalt, die die Weichen für die Entscheidung stellt, aber die Entscheidung selbst ist Sache des Willens, er muss der intellektuellen Gewissheit in einem eigenen Akt zustimmen.⁷⁹ Insofern ist der Wille abhängig vom Intellekt, da dieser das Material bereitstellen muss, dem zugestimmt werden

72 HAECKER, Der Geist des Menschen, 409–410.

73 Vgl. EBD., 410.

74 Vgl. EBD., 407.

75 Vgl. EBD., 404.

76 EBD.

77 EBD., 417.

78 Vgl. EBD., 417–418.

79 Vgl. EBD., 407.

kann, und je klarer die Gewissheit, desto leichter die Zustimmung (wenn diese nicht durch Täuschung verwehrt bleibt). Sie entspricht also einem Akt des Willens.⁸⁰ Im Gegenzug bedeutet dies, dass sich die Erkenntnis von sich aus nicht umsetzen kann, sie bleibt leer, bis sie nicht vom Menschen als solche angenommen und anerkannt wird, denn hierfür bedarf es des Willensaktes. So kann es keine Vollendung der Erkenntnis ohne das Mitwirken des Willens geben. „Zum Charakter der Gewißheit einer Erkenntnis, die Sache eines lebendigen Geistes ist, gehört die Zustimmung, die ein Akt des Willens ist. Die Zustimmung oder Ablehnung, *ein Ja oder ein Nein*. Ohne sie ist eine Erkenntnis jedenfalls noch nicht vollendet.“⁸¹

Der Mensch, dessen Einsicht immer defizitär bleibt, und dem deshalb in dieser Welt die Freiheit der innerlich notwendigen Zustimmung verwehrt bleibt, ist angesichts der existentiellen und letzten Fragen mit seiner Wahlfreiheit konfrontiert. Der Wille entscheidet das letzte Entweder-Oder. Er muss sich positionieren, zwischen Wahr und Falsch, Gut und Böse. Obwohl er nicht sicher wissen kann, muss er sich doch entscheiden.⁸²

Der menschliche Intellekt, so schwach er sein mag, zielt natürlicher Weise immer auf Wahrheit, und kann vom Willen darin bestärkt und geleitet sein.⁸³ Der Wille vollendet die menschliche Erkenntnis im Glauben. Somit mündet der Akt der Zustimmung, also die Funktion des Willens, in den natürlichen Glauben. „Ein Akt der Zustimmung ist immer auch ein Akt des Willens, gleichgültig, ob er [...] bedingt sein mag vom *intelligere*, vom Lichte der Einsicht [...].“⁸⁴ Für Haecker besteht also die eigentliche Aufgabe des Willens darin, in der Zustimmung zum erkannten Wissen Glauben zu erzeugen und lebendig zu halten.

2.2.4.2. Glaube und Wissen

Für Haecker besteht die eigentliche Aufgabe des Willens also darin, in der Zustimmung zum erkannten Wissen Glauben hervorzubringen und lebendig zu halten. Das erklärt, warum Haecker an dieser Stelle der Erörterung des Willens auch die Frage nach der Vereinbarkeit von Glaube und Wissen stellt. So weist er zunächst darauf hin, dass zwischen Wissen und Glauben in dieser Welt, also auf natürlicher Ebene, zwar ein Qualitätsunterschied besteht, nicht aber ein unüberbrückbarer Graben. Beide befinden sich in derselben Ordnung, in derselben Natur, der Übergang ist eher einer, der sich kontinuierlich vollzieht. Die Zustimmung kann jedoch von unterschiedlicher Beschaffenheit sein. So ist es für besonders begabte Menschen eine innere

⁸⁰ Vgl. EBD.

⁸¹ EBD., 408.

⁸² Vgl. EBD., 423–425.

⁸³ Vgl. EBD., 402.

⁸⁴ EBD., 407.

Notwendigkeit zu bestimmten rein intellektuellen Gewissheiten der Mathematik, Logik oder Metaphysik ihre Zustimmung zu geben, weil sie die Sachverhalte so klar und evident sehen. Für die meisten Menschen jedoch geschieht diese Annahme im natürlichen Glauben.⁸⁵ Neben den rein intellektuellen Gewissheiten, die den Menschen nicht existentiell betreffen müssen, gibt es aber solche, die das unangefochten tun. Nämlich die Frage nach Gott, nach der Unsterblichkeit der Seele und einem Leben nach dem Tod. Hier scheint es noch schwieriger zu sein, zu absoluten Gewissheiten durch Beweise und Evidenzen zu kommen. Haecker geht zwar davon aus, dass es „objektiv stringente Beweise für das Sein und Dasein Gottes und für die Unsterblichkeit der Seele des Menschen gibt“⁸⁶, und auch hier wieder einzelne besonders begabte Menschen kraft ihres Intellektes zu einer notwendigen Zustimmung gelangen, aber dass für den normalen Menschen die Unsicherheit und das Wagnis der Zustimmung auf Seiten des natürlichen Glaubens ein viel Größeres ist. Er kann aufgrund des Offenbarungswissens glauben, aber er kann auch in seiner Zustimmung versagen. Der natürliche Glaube fußt auf rationaler Erkenntnis, und da diese Irrtümern ausgesetzt ist, ist es auch der natürliche Glaube. „Dennoch: es geht um ein Wissen des Glaubens; auf dem Grunde des Glaubens ist ein Wissen, das es zu retten, aus dem Dunkel zu heben gilt.“ Und so kann Haecker zwischen Glaube und Wissen keinen Antagonismus sehen, vielmehr ist für ihn der „[...] Glaube [...] Garant und Schützer des Intellekts [...]“⁸⁷. Die Erfüllung allen Wissens, des Intellekts wird einst in der Gottesschau geschehen, dort ist nur noch Sehen, kein Glauben mehr. So ist es auch zu verstehen, warum der Glaube das Verstehen sucht (*fides quaerit intellectum*). Wie dieses Wissen des Glaubens genauer beschaffen ist, wird allerdings nicht geklärt.

Haecker will aber noch stärker schon in dieser Welt die Einheit von Glauben und Wissen beweisen und zeigen, dass nur wahrhaft geglaubt werden kann, was auch erkannt werden kann. Denn, was der Mensch wollen kann, dafür muss es eine Seinsgrundlage geben: Haecker führt als Beispiel einen (kantianischen) Philosophen an, der nach einem Beweis für die Unsterblichkeit der Seele fragt. Ihm antwortet er, dass jemand, dessen Leben durch Hass bestimmt ist, sich vor dem Tod, und dem, was ihn danach erwartet fürchtet, oder jemand, der einen anderen Menschen liebt und ihn durch den Tod verliert, ihm ein Weiterleben wünscht. Dem Philosophen, der ihm entgegensetzt, dass er durch seine bloßen Sehnsüchte ein Faktum postuliere und dass dies eine Selbsttäuschung sei, entgegnet er nun – als Variation des ontologischen Gottesbeweises – mit dem Anspruch, die Einheit von Theorie und Praxis zu wahren. Innere Bewegungen wie Hass

⁸⁵ Vgl. HAECKER, *Der Geist des Menschen*, 411–412.

⁸⁶ EBD., 413.

⁸⁷ EBD.

und Liebe sind Verfinsterungen oder Erhellungen des Intellekts. Das Wesen des Intellekts ist es, das Sein zu erfassen. Wo eine Verfinsterung oder Erhellung ist, muss also auch ein Sein sein, das durch dieses verborgen oder zum Vorschein gebracht werden kann. Intellekt und Sein gehören fest zusammen. Ein Wollen, eine Sehnsucht, wiederum kann sich nur auf eine durch den Intellekt hervorgebrachte Erkenntnis beziehen und also auf ein Sein, niemals auf ein Nichts. „Wäre die Unsterblichkeit der Seele nicht und als ein Sein also erfassbar durch den Intellekt, keine Liebe des Menschen könnte sie je erfolgreich postulieren oder gar erschaffen, ist sie aber, dann kann auch kein Hass des Menschen sie je erfolgreich ablehnen oder gar vernichten.“⁸⁸ Die erste Aufgabe des Willens, noch vor der Zustimmung, ist es daher, alles für den Intellekt vorzubereiten, ihm nach Kräften bei dessen Tätigkeit zu helfen, indem es von ihm nimmt, was ihn hindern könnte, und herbeischafft, was ihm hilft.

2.2.5. Fühlen

2.2.5.1. Seligkeit als Ursprung und Ziel des Fühlens

Neben den Kategorien Wahr und Falsch, und Gut und Böse, zwischen denen sich das Ringen von Denken und Wollen zuträgt, gibt es noch ein Gegensatzpaar, das das menschliche Leben und im Besonderen den menschlichen Geist bewegt. Es ist die Rede von Seligkeit und Verzweiflung, Unglück und Glück, wobei für Haeckers hierarchische Seinsphilosophie das Positive vorrangig zu sehen ist. Seligkeit und Verzweiflung gehören zur Ebene des Fühlens, sie sind, so Haecker, „der eigentliche letzte adäquate Gegenstand des Fühlens“⁸⁹. Alle echten Gefühle lassen sich auf dieses Urgefühl der Seligkeit zurückführen. Seligkeit ist das, was dem Fühlen als Bedingung der Möglichkeit zugrunde liegt, es ist aber auch das, wohin alles Fühlen zielt. So formuliert Haecker, dass die Seligkeit „Gipfel und Abgrund des Fühlens“ ist, sie ist identisch mit dem Fühlen, sie ist „die immer überfließende Fülle des Fühlens, das Mysterium des Fühlens und der Subjektivität im göttlichen Sinne“⁹⁰. In Gott ist also das Fühlen die Seligkeit. Im Menschen dagegen ist selig nur die reine Form des Fühlens, nicht aber ein jedes Fühlen. Seine Seligkeit besteht darin, dass er vom Sein Gottes fühlt.⁹¹ „Seligkeit [...] ist die Weise, wie das Fühlen, also subjektiv die Fülle der Wahrheit und die Fülle der Güte, also Gott selber fühlt“⁹². „Das Fühlen ist sozusagen die

88 EBD., 421.

89 HAECKER, *Metaphysik des Fühlens*, 293.

90 EBD., 310.

91 Vgl. EBD., 335.

92 EBD., 294.

primordiale Seinsweise des vollen Seins als Geist und Subjektivität.“⁹³ Das Fühlen geht direkt auf das Sein selber und dessen Befinden. Dies ist ein Wissen, das jeder Mensch unmittelbar hat. Das Sein zielt auf Seligkeit. Haecker findet für die Eigenart des Fühlens einen eigenen Begriff: Subobjektiv. Es bedeutet, dass man einen Zustand nicht gewissermaßen objektiv haben kann, ohne ihn gleichzeitig zu fühlen. „Man kann nicht selig sein, ohne sich selig zu fühlen.“⁹⁴ Das Fühlen „ist in seinem Gegenstand, oder sein Gegenstand ist auch in ihm; es ist in jedem Fall seinem Gegenstand unendlich viel intimer und näher, als Denken und Wollen“⁹⁵. Das Ziel jeden Fühlens, also seine Form oder auch sein Objekt ist die Seligkeit. In Gott fallen nun diese beiden Dinge, Subjektivität und Objekt des Fühlens zusammen. Wenn Gott fühlt, ist es, wie subjektiv die Vollkommenheit, die Wahrheit, die Güte fühlt. Die Seligkeit, die gefühlt wird, ist die eigene Vollkommenheit, die Wahrheit und die Güte, sie ist das Sein Gottes selbst. Gott fühlt, er nimmt subjektiv gewahr, sein eigenes objektives Sein. Verzweiflung dagegen ist wie das Nichts fühlt, die Gottverlassenheit.⁹⁶

Der Mensch zielt in seinem Fühlen letztlich auf Gott. So hat jede Religion, wenn sie echt ist, immer auch mystische Bestandteile, da die Vereinigung des Individuums mit Gott als das erstrebenswerte Ziel gilt. „Jede Mystik hat ihren Schwerpunkt im Fühlen; in diesem Urgrund der Subjektivität ist ihre Heimat, aber auch ihre Gefahr, sich zu täuschen und dann zu irren.“⁹⁷ Letzteres ist der Fall, wenn sich das Fühlen aus der ihm vorgegebenen hierarchischen Ordnung löst und die Einheit mit Denken und Wollen verlässt. Hier lauert, so Haecker, die Gefahr des Pantheismus und hier setzt er sich gegen die deutsche Gefühlsreligion ab.⁹⁸

2.2.5.2. Wesensbestimmung des Fühlens

Warum nun, so könnte man fragen, misst Haecker dem Fühlen einen solchen Wert zu? Ist es nicht eigentlich eine seelische Qualität, die mit Denken und Wollen nicht direkt zu tun hat? Haecker weist der sich neu entwickelnden Wissenschaft der Psychologie den Verdienst zu, auf eine Dreiteilung, oder Dreisyntetik des Menschen neu hingewiesen zu haben, die in Denken, Wollen und Fühlen besteht.⁹⁹ Doch er sagt auch, dass, wie der Mensch selbst, auch das Fühlen, als einzige der drei Fakultäten wieder in sich dreigefächert, oder, um die Terminologie Haeckers zu

93 HAECKER, *Metaphysik des Fühlens*, 291.

94 EBD., 292.

95 EBD., 335.

96 Vgl. EBD., 294–295.

97 EBD., 331.

98 Vgl. EBD. Haecker verknüpft an dieser Stelle auch Mystik mit Geschichte. Wahre Mystik ist sich des Wertes von Geschichte bewusst. Reine Gefühlsmystik vernachlässigt Geschichte, und damit ist ihr Bezug zur Wahrheit verloren.

99 Vgl. EBD., 296.

verwenden, dreifaltig ist. Es ist nämlich zwischen einem körperlich-sinnlichen, einem seelischen und dem geistigen Fühlen zu unterscheiden. Hier wird die Dreifaltigkeit des Menschen von Körper, Geist und Seele reflektiert und wie im Menschen selbst, so auch in seinem Geist und in seinem Fühlen wird diese Dreifaltigkeit vor allem durch die Einheit ausgemacht.¹⁰⁰ Das geistige Fühlen ist es, das Haecker zufolge in der Philosophie und speziell in der Metaphysik vollkommen unterbelichtet ist.¹⁰¹

Indem Haecker vom menschlichen Geist als einem dreifaltigen spricht, möchte er sowohl die Einheit der drei Fakultäten als auch ihre Eigenständigkeit betonen. So kann das Fühlen nicht bloßer Nebeneffekt von Denken und Wollen sein.¹⁰² Es ist vielmehr eines dieser geistigen Tätigkeiten Vorausgehendes. Es ist ihr Untergrund, indem es „der grundlose Urgrund allen Seins als Subjektivität“¹⁰³ ist. So erklärt sich auch das Unvermögen des Verstandes bis in die letzten Gründe des Menschen vorzudringen, weil er seinen eigenen Grund nicht mehr reflektieren kann. Das Sein kann objektiv und subjektiv erfasst werden. Objektiv wird es in jedem Erkenntnisakt erkannt, dessen Objekt es ist. Subjektiv wird es eben gefühlt. Man fühlt seine eigene Existenz, sein eigenes Sein und so muss es einen Unterschied geben zwischen Denkakt und Willensakt und aber Gefühlserlebnis.

Das Fühlen ist die Weise wie subjektives Sein wahrgenommen wird, es zielt auf das Fühlen der Seligkeit.¹⁰⁴ Es ist also ein Zustand des Seins in seinem Subjekt-sein. Diesen Zustand sieht Haecker am besten in zunächst statischen Vergleichen ausgedrückt. Für ihn ist es ein absolut ruhender Zustand, dieser „grundlose Urgrund allen Seins als Subjektivität“¹⁰⁵. So wählt er das Meer als einzig passendes Bild, bei dem alles Subjektive in das unergründliche und weite Meer des Fühlens fließt. In diesem Bild ist alles enthalten, was auch der Tiefe des Fühlens entspricht, „durch dessen Unermeßlichkeit, dessen Unergründlichkeit, durch seine unwiderstehliche Gewalt, seine verborgenen Tiefen, durch seine Veränderlichkeit, durch seine Stille, durch seine Stürme, durch sein Schweigen, durch sein Brüllen, durch seine Unsicherheit, seine

¹⁰⁰ Vgl. EBD., 300. Haecker geht kurz auf die verschiedenen Gefühlsschichten ein. Rein körperliche und rein geistige Gefühle sind unmittelbar. Sie sind direkt und subjektiv erfahrbar und somit zunächst auf das Individuum beschränkt. Erst die seelischen Gefühle haben auch eine soziale Komponente, indem sie verbindende Gefühle des Mitleids, der Empathie, der Sympathie sind. Seelische Gefühle sind vorrangig Mit-gefühle. Sie zielen auf und fühlen die „Einheit der Welt und [...] Zusammengehörigkeit alles Seins“. So beschreibt Haecker den Pantheismus als eine Ausdrucksform eben dieses Empfindens, als eine für eine bestimmte Entwicklungsstufe des Menschen natürliche Phase. Gefühle können mal nur im Geiste oder nur im Körper befindlich sein. „Im Prinzip ist es aber immer der ganze Mensch, der fühlt“ (EBD., 329).

¹⁰¹ Vgl. EBD., 296.

¹⁰² Vgl. EBD., 328.

¹⁰³ EBD., 299.

¹⁰⁴ Vgl. EBD., 334.

¹⁰⁵ EBD., 299.

Gefährlichkeit, seine Undurchsichtigkeit“¹⁰⁶. Es sind gerade auch die scheinbaren Widersprüche, die hier vereinbar zum Ausdruck kommen. Ruhe und Bewegung werden zur Einheit und indem die Ruhe, die Tiefe, das Statische in diesem Bild von Haecker einen wesensmäßigen Vorrang erhält, eignet es sich auch für eine Analogie, die die Unveränderlichkeit und das Urgrundsein Gottes ausdrücken kann, und gleichzeitig seine innere Bewegung und Dynamik.¹⁰⁷

In seiner Analyse des Wortes „Gefühl“ betont er dann noch stärker das Statische. Im Deutschen verbindet man mit diesem Wort sofort etwas Tiefes, es hat seit Fausts ‚Gefühl ist alles‘ und der Romantik eine außerordentliche Bedeutung, die man nicht unbedingt mit den Worten *sentir* oder *émotion* verbinden würde.¹⁰⁸ *Emotion*, ein Wort, das die romanischen Sprachen aber auch das Englische haben, drücke dagegen Bewegung aus, ein Umstand, der für die Beschreibung von Seelenzuständen förderlich ist, für eine Beschreibung einer Metaphysik des Fühlens, die sich mit dem rein Geistigen beschäftigt, jedoch weniger passend scheint.¹⁰⁹

Ein weiteres Wesensmerkmal des Fühlens ist die Unmittelbarkeit. Was für das Denken und das Wollen gilt, dass, wenn sie einmal gefunden – ein Prozess des Suchens ist nicht ausgeschlossen – sich doch wesensmäßig erschließen, gilt im Besonderen für das Fühlen. Es ist unmittelbar gegeben.¹¹⁰ „Das ‚Unmittelbare‘, das ein Wort für das unmittelbarste subjektive Sein unmittelbar zu vermitteln hat, hat eben das deutsche Wort ‚Fühlen‘ mehr als ‚emotion‘ und ‚sentiment‘, es reicht auch höher nach oben und tiefer nach unten als jene beiden. Es ist aber ein statisches Wort, das Wort für ein Sein, das wohl in Bewegung und Erregung geraten kann (wie das Meer, das Bild der Bilder für das Fühlen!), aber zunächst und zuletzt ein Sein ausdrückt, ein ‚Insein‘, den Urgrund jenes Seins, welches die ‚Subjektivität‘ ist.“¹¹¹

Als Beispiel eines geistigen Gefühls führt Haecker Kierkegaard und Pascal an. Kierkegaard schreibt in seinem Tagebuch von einem Erlebnis unermesslicher Freude. Haecker identifiziert das als geistiges Gefühl – körperlich und seelisch wäre Kierkegaard aufgrund seiner Behinderung und seiner Schwermut nicht zu einem solchen Gefühl dispositioniert gewesen. Es ist ein „überquellendes, spontanes Fühlen“, mit den Merkmalen „Verschwiegenheit“ und „schwere Mitteilbarkeit“ (deshalb Tagebucheintrag) sowie „Unvergeßlichkeit“ (gegenüber körperlichen

106 HAECKER, *Metaphysik des Fühlens*, 298.

107 Vgl. EBD., 299. Einige Seiten weiter entfernt Haecker sich von einer dynamischen Interpretation und betont ausschließlich das Statische des Gefühls. Vgl. EBD., 311.

108 Vgl. EBD., 310–311.

109 Vgl. EBD., 299.

110 Vgl. EBD.

111 EBD., 312.

und seelischen Gefühlen, die schnell vergessen sind) und „umformende, ein Leben bis zum Ende entscheidende Kraft“. ¹¹²

Genauso Pascal, dessen Höhepunkt des geistigen Erlebens mit einem „feu“ begleitet war, also einer Leidenschaft, einer Erregung, genauso wie eine „innerste Ruhe“ der geistigen Art. Er verbindet mit diesem Höhepunkt eben nicht nur ein Licht, im Sinne einer Erleuchtung, sondern mit einem geistigen Gefühl. ¹¹³ Dabei ist unbenommen, dass sowohl Pascals als auch Kierkegaards hier angedeutete Erlebnisse begleitet waren von sehr klaren Einsichten und starken Entschlüssen, im Vordergrund steht jedoch das fühlende Erleben. ¹¹⁴

Solche Durchbruchserfahrungen lassen im Moment der vollkommenen Subjektivität einen klaren Blick für das Ganze frei werden. „Nur in solchen Augenblicken der Subjektivität, die sich zentral eines geistigen Fühlens bewußt ist, ist auch objektiv die hierarchisch gegliederte Schöpfung in klarer Durchsichtigkeit als Ganzes wie auch mit allen Einzelheiten dem Geschöpf unverlierbar gegeben“. ¹¹⁵

Dass das Fühlen neben dem Denken und Wollen zur vollen Ausdruckskraft des menschlichen Geistes gehört, sieht er in diesen beiden Personen und im Verweis auf die christlichen Mystiker ausreichend bestätigt. Es ist so intensiv, und so zum Moment gehörig, dass es nicht nur ein Neben- oder Begleiteffekt sein kann, sondern „primordiale, elementare Eigenheit“ sein muss. ¹¹⁶

Unter den verschiedenen Gefühlen, die der Mensch (nicht nur, aber auch geistig) haben kann, sind die besonderen geistigen Gefühle Glück, Schmerz, Lust, Unlust, Leiden und im Höchsten oder Letzten Seligkeit und Unseligkeit. Seligkeit ist die Verheißung des ewigen Lebens. Sie ist der Vollkommenheitszustand, weil sie Gott selbst ist. Sie ist „Gipfel und Abgrund des Fühlens, sie ist eben *das* Fühlen, die immer überfließende Fülle des Fühlens, das Mysterium des Fühlens und der Subjektivität im göttlichen Sinne“ ¹¹⁷ und „in der Einheit des Geistes ist die Seligkeit als Fülle des Fühlens zugleich die Fülle des Denkens im denkenden Schauen der absoluten Wahrheit und die Erfüllung des strebenden und handelnden Wollens als vollkommenes Gut und vollkommene Güte in der Liebe“ ¹¹⁸.

¹¹² EBD., 303.

¹¹³ Vgl. EBD., 304.

¹¹⁴ Vgl. EBD.

¹¹⁵ EBD., 305.

¹¹⁶ EBD., 306–307.

¹¹⁷ EBD., 310.

¹¹⁸ EBD.

2.2.5.3. Verhältnisbestimmung von Wille und Wissen

Die bisherige Beschreibung des Fühlens als Urgrund trifft auch und im Besonderen auf dessen Verhältnis zum Denken und Wollen zu. Haecker weist darauf hin, dass das Fühlen als einzige Fakultät nicht in der Lage ist zu pausieren. Der Wille tue dies naturgemäß, das Denken tue es seltener, doch das Fühlen nie. Hinzukommt, dass wohl ein Fühlen ohne Denken und Wollen gedacht werden könne, aber unmöglich ein Denken und Wollen ohne ein diesen zugrunde liegendes und vorausgehendes Fühlen. Haecker spricht auch von durchdringen und durchtränken, so sehr ist das Fühlen an den anderen Geistestätigkeiten beteiligt, so untrennbar sind diese von ihrem Urfühlen.¹¹⁹

An einem juristischen Beispiel macht Haecker deutlich, wie sehr es die rechte Zusammenwirkung von Denken, Wollen und Fühlen braucht. So wie im Namen von sehr subjektiven Rechtsgefühlen Recht gedreht und gebeugt werden kann, so kann doch auf der anderen Seite ein allein auf den Verstand gegründetes Rechtsverständnis zum Formalismus verkommen. Es muss ein rechtes Maß gefunden werden, und dieses liegt, so Haecker, in der rechten Berücksichtigung aller geistigen Vermögen. Da der Intellekt nun auf das Allgemeine, also auf das Gesetz zielt, und das Fühlen den Einzelfall wahrnimmt, kann hier eine abgewogene und wahrhaft menschliche Entscheidung getroffen werden.¹²⁰

Ein Beispiel für das Zusammenwirken der drei geistigen Vermögen ist das Sollen: Das Sollen erstreckt sich auf alle drei Bereiche, auf das Denken, das Wollen, aber vor allem auf das Fühlen, da es selbst ein Gefühl ist. Das Gefühl des Sollens kommt beispielsweise im Pflichtgefühl zum Ausdruck. Es ist das Fühlen eines ewigen Gesetzes, welches die Einhaltung gebietet. So ist auch der kategorische Imperativ als ein Sollen deshalb so universal, weil es von allen als richtig gefühlt wird. Das Gefühl des Sollens ist ein „Kennzeichen, daß in diesem Äon die Welt nicht fertig, nicht vollendet, nicht an ihrem Ziele ist, auf keinen Fall Selbstzweck ist, auf keinen Fall selber das Ziel“¹²¹. Das eigentlich und besonders Angesprochene durch das Sollen ist aber der Wille, der das, was der Intellekt als Soll erkennt und das Fühlen fühlt, in freier Übereinstimmung ausführt. Neben der Tatsache, dass Denken, Wollen und Fühlen in der gefallenen Welt auf tragische Weise auseinandergehen können, ist noch die Tatsache zu bedenken, dass das Fühlen zwar selbst nie das Sollen verleugnen kann – dazu ist es zu evident –, aber in „Bezug auf den den

119 Vgl. HAECKER, *Metaphysik des Fühlens*, 333.

120 So kommt in der Rechtsprechung dem Intellekt die Aufgabe zu, zu entscheiden, ob „allgemeine Rechtsätze richtig sind“, „ob sie auf den konkreten Einzelfall anzuwenden sind oder richtig angewendet werden, da spricht das Gefühl nicht ohne Fug mit“. Für das richtige Maß ist zudem eine rechte Bildung des Fühlens, eine „éducation sentimentale“ essentiell. Vgl. EBD., 349–350.

121 EBD., 341–342.

Inhalt des Sollens scheint das Fühlen bildsam zu sein“¹²², was daran zu erkennen ist, dass es mehrere Ethiken gibt und nicht nur eine.

2.2.5.4. Erkenntnis- und Rezeptionsproblem

Gefühl wirkt zwar bei allen geistigen Tätigkeiten des Denkens und Wollens als Urgrund immer mit, wird jedoch selber passiv vom Denken und Wollen nicht immer erkannt, was erklärt, warum es in der Philosophie als drittes Prinzip stets vernachlässigt und in die Ebene des Leib-Seelischen verwiesen wurde.¹²³ Es muss aber als eigene geistige Fakultät anerkannt werden, da das Fühlen sonst auch dem reinen Geist nicht zukäme. Die Vorurteile, die man gegen eine solche Annahme des Fühlens auch bei Gott hegen kann, rühren aus falschen Assoziationen mit dem Wort ‚Gefühl‘, das wir eben zu oft auf die rein leib-seelischen Affekte verkürzen. Wenn Gott aber, so Haecker, selig, liebend und barmherzig genannt wird, wie soll das ohne Fühlen geschehen? In Gott muss also Fühlen sein, und da Gott reiner Geist ist, muss das Fühlen ein geistiges sein. Warum sollte denn ausgerechnet das Herz, als die Personmitte des christlich verstandenen Menschen, keine Entsprechung in Gott haben?¹²⁴

2.2.6. Ziel des Geistes

Das Höchste, wozu der menschliche Geist in der Lage ist und was ihm somit auch als Bestimmung zukommt, ist das Innwerden des Originalen, dessen Bild er ist, des Geheimnisses des ewigen Geistes. Dies gelingt ihm nie direkt, sondern im Mittel der Kontemplation. „Kontemplation ist immer ein Innehalten des Geistes, ein tätiges Ruhen, ein lebendiges Verweilen, eine hörende Stille; Sprechen und Schweigen zugleich.“¹²⁵ So wird die höchste Würde des Menschen, die aus seiner Gottebenbildlichkeit, nämlich seiner Teilhabe am Geist Gottes, an dessen Intellekt, Licht und Leben, fließt, verwirklicht in der Kontemplation. In ihr ist der menschliche Geist in seiner dreifaltigen Einheit von Denken, Wollen und Fühlen im positivsten Sinne aktiv.¹²⁶ Das ist die rechte Weise des Menschen, sein Wesen, die besonders bestimmte und durch Gott bekräftigte und geheiligte Seinsweise des Menschen auszudrücken, sein Gegenstand hingegen, das Ziel dieses Ausdrucks ist der, der sich in originaler Weise geistig tätig seiend als absolut seiend zu

¹²² EBD., 342.

¹²³ Vgl. EBD., 326.

¹²⁴ Vgl. EBD., 327–328.

¹²⁵ HAECKER, Der Geist des Menschen, 399.

¹²⁶ Vgl. EBD., 400.

erkennen gegeben hat, in dem er seinen Namen offenbarte *Ego sum qui sum*.¹²⁷ Das ist der Gipfel der Metaphysik, der Gottesname als das Material- und die Kontemplation als das Formalobjekt.

¹²⁷ Vgl. HAECKER, Der Geist des Menschen, 401–402.

3. Personverständnis im theologischen Kontext

3.1. Zeitgenössische Schultheologie

3.1.1. Einleitung

Haecker arbeitet methodisch nicht nach der klassischen Schultheologie, weder in der Argumentationsweise noch als er kein System anstrebt und sein Werk keine Systematik aufweist. Dies wird besonders deutlich im Vergleich mit ausgewählten Dogmatikhandbüchern seiner Zeit. Die vier Autoren, Pohle, Diekamp, Bartmann und Schmaus leben und wirken in der Zeit, als an den deutschen Fakultäten die Neuscholastik die Normaltheologie ist. Die hier zugrunde liegenden Auflagen ihrer Handbücher stammen aus den Jahren zwischen 1918 und 1938, die Zeit, in der auch Haecker publizistisch am aktivsten war.

Die Neuscholastik ist die Hochphase für theologische Handbuchliteratur. Diese zeichnet sich durch eine starke Homogenität aus, die hinsichtlich der Verwendung in der Priesterausbildung als positiv gewertet wurde, weil dadurch die Einheitlichkeit der Verkündigung gewährleistet werden konnte.¹ Charakteristisch für die neuscholastischen Handbücher ist der Umgang mit den Quellen aus Schrift und Tradition. Sie wurden in „Steinbruchmanier“ zum Beweis des dogmatisch bereits festgelegten Lehrsatzes eingesetzt, hinsichtlich ihres „authentischen Eigengehalt[s]“ jedoch unterbewertet.² Auch eine Auseinandersetzung mit neueren theologischen oder philosophischen Ansätzen fand kaum statt.

Die Bücher von Pohle und Diekamp folgen einer typisch manualistischen Struktur von Satz und Beweisführung. Auch die Dogmatik von Bartmann folgt diesem Weg, wenn sie auch eine größere Bandbreite an Argumenten zulässt und insgesamt offener hinsichtlich der modernen Wissenschaften ist als die ersten beiden. Sie unterscheidet sich auch in der Methodik, wenn sie

¹ Vgl. Ursula LIEVENBRÜCK, Zwischen donum supernaturale und Selbstmitteilung Gottes. Die Entwicklung des systematischen Gnadentraktats im 20. Jahrhundert (Studien zur Theologie, Ethik und Philosophie 1). Münster 2014, 8.

² EBD., 60.

den Literalsinn der Schrift nicht als einzig gültige Hermeneutik ansieht. Alle drei Handbücher verbindet neben der Struktur die relative Kürze der Abhandlung der Themen mit dem Zwecke des Beweises. Diese für die Zeit typische Orientierung an Orthodoxie und Beweiskraft der dogmatischen Lehrinhalte geht jedoch zugunsten des von vielen Seiten bemängelten Lebensbezugs und schränkt den Leserkreis erheblich ein. Die Bücher dienen der schultheologischen Spezialarbeit und zur theologischen Ausbildung einer monoformen Verkündigungsarbeit. Für persönliche Erbauung und geistliche Vertiefung von Glaubenslehren eignen sie sich nicht. Damit ist ihre Nutzung auf Fachleute beschränkt. Gebildete Laien, Schriftsteller und Kulturphilosophen wie Theodor Haecker werden darin kaum Inspiration gefunden haben.

Folglich schreibt Rahner, dass „das kräftige theologische Leben [...] sich außerhalb der strengen Wissenschaft abspielt, die theologischen Lehrbücher unterscheiden sich fast nur noch in den ‚Sentenzen‘ über die alten Schulfragen, sonst sehen sie sich erschreckend ähnlich, das theologische Leben: neue Fragen, neue Gesichtspunkte, neue Aufbauprinzipien, die Berührung mit der ganzen modernen Haltung und Denkweise geschieht gewöhnlich bloß in aszetischen Werken [...], in Arbeiten, die gar nicht eigentlich wissenschaftlich sein wollen und in denen doch oft mit mehr denkerischem Eros neue dogmatische Arbeit geleistet wird, als in der zünftigen Dogmatik“.³

Dieses Zitat entstammt einer Rezension der Dogmatik von Michael Schmaus. Um sie steht es anders als um die genannten Handbücher. Sie folgt im Aufbau zwar im Großen und Ganzen den klassischen Traktaten, weicht aber in der Struktur von den anderen Handbüchern ab, insofern es hier nicht um eine Beweisführung geht, sondern um die Darlegung des Glaubens und die Erkenntnis dessen Wertes. Dabei kommen neben Schrift- und Traditionsverweisen auch zeitgenössische Autoren zu Wort, wie beispielsweise Heidegger und Guardini.

So findet bei Schmaus „das frische Leben, der Mut zu neuen Fragen und Formulierungen, den man sonst außerhalb der zünftigen Dogmatik suchen muß, Eingang in eine ‚offizielle‘ wissenschaftliche Dogmatik. Das ist ein bedeutsamer Vorgang“⁴, was zur abschließenden Bewertung führt: „in dieser Dogmatik ist ein Anfang gemacht für das, was dem Verf. selbst als Ideal vorschwebt: eine wissenschaftliche Dogmatik, die aus sich selber heraus Theologie der Verkündigung ist.“⁵

Es sollen also im Folgenden kurz die anthropologische Aussagen der Dogmatikhandbücher von Pohle, Diekamp und Bartmann bezüglich der leib-geistigen Beschaffenheit des Menschen

³ Karl RAHNER, Rez. zu Schmaus: Katholische Dogmatik. Bd. 2. In: Zeitschrift für katholische Theologie 63 (1939), 226–229, hier 228.

⁴ EBD.

⁵ EBD., 229.

referiert werden, um die schultheologische Hintergrundfolie sichtbar zu machen, vor denen sich Haeckers eigene Gedanken in charakteristischer Weise abheben. Im Anschluss wird ausführlicher auf den anthropologischen Entwurf von Michael Schmaus eingegangen werden, der sich als Vergleichspartner für Haecker eignet, als er sich von der Schultheologie unterscheidet und für den Übergang und eine Erneuerung der Theologie steht und die bei Rahner genannten Anforderungen an einen zeitgemäßen Entwurf theologischen Denkens erfüllt.

3.1.2. Aufbau der Handbücher

Pohles Dogmatik lässt sich nach seiner eigenen Programmatik zweiteilen. Das Objekt der Dogmatik ist Gott für sich gesehen, also „absolut in seinem Wesen, oder relativ in seiner Tätigkeit nach außen“⁶. Innerhalb dieses Schemas kann man im ersten Teil die Traktate De Deo uno und De Deo trino verorten, im zweiten Teil dagegen die Schöpfungslehre, die Erlösungslehre, die dann auch eine ausgefaltete Christologie (und die Mariologie) enthält, sodann die Gnadenlehre, die wiederum die Sakramentenlehre einschließt und zuletzt die Eschatologie. Die christliche Anthropologie wird schon als solche bezeichnet (und damit in indirekter Weise in einer gewissen Eigenständigkeit anerkannt) und erhält traditionell ihren Platz in der Schöpfungslehre. Hier erfolgt eine Dreiteilung der Kapitel in „Über die Natur des Menschen“, „Von der Übernatur im Menschen“ und „Der Abfall des Menschen von der Übernatur oder die Lehre von der Erbsünde“.⁷ Das erste Kapitel handelt vom Ursprung des Menschen und dann vor allem von den Wesenskonstitutiva Geistseele und Leib und deren Verhältnis zueinander. Das zweite Kapitel skizziert die Urstandslehre und die davon abgeleitete Unterscheidung in Natur und Übernatur, die dann in der Erbsündenlehre ihre innere Begründung und spekulative Entfaltung erfährt.

Diekamps Dogmatik beginnt im zweiten Band mit der „Lehre von der Schöpfung“, der er die Erlösungslehre und die Gnadenlehre folgen lässt. Die Schöpfungslehre ist so aufgebaut, dass zunächst das Verhältnis der Dinge im Allgemeinen zu Gott dargestellt wird, das heißt die Erschaffung und Erhaltung der Welt sowie die natürliche und übernatürliche Ordnung. Sodann werden die Schöpfungswerke im Einzelnen betrachtet, wobei zunächst die reinen Geister in den Blick kommen, dann die körperliche Natur und in einem dritten Kapitel der Mensch. Anders als beispielsweise bei Pohle wird die Gottebenbildlichkeit des Menschen unter der Oberfrage nach dem Ursprung und der Natur des Menschen behandelt. Abgesehen davon ähneln sich die beiden Dogmatiken in Aufbau und Inhalt jedoch sehr. Zunächst die Erschaffung des Menschen und

⁶ Joseph POHLE, Lehrbuch der Dogmatik. Bd. 1: Allgemeine Gotteslehre. Trinitätslehre. Schöpfungslehre. Paderborn

⁷ 1920, 6.

⁷ EBD., XII.

die Unmöglichkeit der Entwicklungslehre, dann – und das ist gegenüber Pohle und Bartmann eine Besonderheit – der Mensch als Ebenbild Gottes, worin die Themen Geist- und Leibnatur mit angesprochen sind. Es folgen zunächst die Ausführungen über die Wesensmerkmale der Seele, bevor das Allgemeine der Seele und ihr Verhältnis zum Leib in den Blick genommen werden. Schließlich werden noch der Ursprung des Menschengeschlechts und der Ursprung der Einzelseelen behandelt. Der zweite Artikel befasst sich wie schon bei Pohle mit der Natur und Übernatur des Menschen und der dritte mit der Erbsünde und ihren Folgen.

Eine Besonderheit hinsichtlich der Strukturierung des Textes und der Darstellung des Beweisgangs ist bei Diekamp zu bemerken. Dem Satz folgt zunächst der Schriftbeweis, in einem zweiten Schritt die Väterlehre und in einem dritten Punkt, was die Vernunft zu diesem Thema zu sagen hat. Insofern ist Diekamps Argumentationsweise ein wenig breiter aufgestellt als die von Pohle.

Bartmann gliedert seine zweibändige Dogmatik in eine Einleitung, deren Gegenstand eine theologische Erkenntnislehre darstellt, und mehrere Bücher, die sich den einzelnen Traktaten widmen. Das erste Buch umfasst in bekannter Weise die Gotteslehre zunächst unter der Hinsicht des Einen Gottes dann in einem zweiten Teil als Lehre vom dreifaltigen Gott. Das zweite Buch behandelt die Schöpfung und das dritte Buch die Erlösung, wobei die Anthropologie unter die Schöpfungslehre fällt, und die Erlösungslehre in Christologie und Soteriologie unterteilt ist. Wie gesehen, fällt die Beweisstruktur innerhalb der vorgestellten Handbücher jeweils sehr ähnlich aus. Auf die kleineren Abweichungen bei Bartmann muss jedoch hingewiesen werden, sie zeugen von einer gewissen Flexibilität und einem eigenen Gestaltungswillen gegenüber dem gewohnten Modell. So folgt auf den Satz, der wie üblich mit einer Markierung seines Verbindlichkeitsgrads versehen wird, zunächst ein Abschnitt, der mit Erklärung überschrieben wird. Darin findet sich die Auflistung der Konzilien und lehramtlichen Dokumente, die diesen Satz formuliert und ihren Verbindlichkeitsgrad festgesetzt haben. Oftmals folgt dann noch ein klein gedruckter Absatz, der auf aktuelle Debatten und Problemstellungen verweist. Dabei ist zu bemerken, dass die Erklärung selbst und damit die lehramtlichen Verlautbarungen noch nicht als Beweis gelten, denn dieser folgt erst im nächsten Abschnitt. Hier folgt er nun der bekannten Reihenfolge Schrift und Väter. Danach kommen relativ unsortiert Beweise, die wohl der Vernunft zuzuordnen sind. Bei einem Satz lautet die betreffende Überschrift tatsächlich Vernunft, dann aber auch Scholastik, oder sie trägt einfach den inhaltlichen Namen des Beweises wie z.B. „Die Einheit des Menschengeschlechts“. Diese nicht mehr selbst einem übergeordneten System einer graduellen Beweisführung unterworfenen Kapitel zeigen den oben genannten Gestaltungswillen des Autors.

3.1.3. Die Verfasstheit des Menschen bei Joseph Pohle

Die Kirche beantwortet die Frage nach der Zusammensetzung des Menschen mit einem klaren Dualismus. Der Mensch ist aus Geistseele und Leib zusammengesetzt. Das Verhältnis dieser beiden wird – ohne dass Pohle die Referenz explizit benennt – thomistisch hylemorphistisch beschrieben. Die Geistseele ist die Form des Leibes. Bemerkenswert ist die Tatsache, dass Pohle dieses Thema als ein eher philosophisches betrachtet, das vor allem deshalb unter dogmatischer Hinsicht interessant ist, weil Christus als wahrer Mensch auch von dieser Konstitutionsweise betroffen ist.⁸

„Erster Satz. Der Mensch besteht aus nur zwei Wesensbestandteilen, nämlich aus Leib und Geistseele.“⁹ Explizit verworfen wird eine Trichotomie, die zwischen nous, pneuma und hyle (Gnostiker) oder zwischen nous, pneuma und sarx (Apollinaris), unterscheidet. Neben den Irrtümern des Averroes und des Occam wird dabei besonders eine neuere Irrlehre des Anton Günther abgelehnt, die zwar formell eine Dichotomie sei, durch die Mitgabe einer Naturpsyche an den Körper aber faktisch zu einer Trichotomie werde. Zur Bekräftigung verweist Pohle auf die auf der VIII. allgemeinen Synode von Konstantinopel 869 lehramtlich bestätigte Dichotomie, womit eine Trichotomie verworfen sei.¹⁰ Der Lebensatem, der dem Menschen nach Gen 2,7 eingehaucht wird, meint keine pflanzliche oder tierische Seele, sondern muss auf die Geistseele bezogen sein, da hier von der Erschaffung des Menschen die Rede ist, der nach der Lehrmeinung ein animal rationale ist. Unverkennbar auch hier die aus heutiger Sicht zirkuläre Argumentation. Wenn die Bibel unterschiedliche Begriffe gebraucht für Seele und Geist, dann „hat man es entweder mit einem poetischen Parallelismus zu tun, wie in den Psalmen, oder mit einer Gegenüberstellung des höheren und niederen Seelenlebens, oder endlich mit der Unterscheidung des pneumatischen übernatürlichen Lebens in Gott von der bloß natürlichen Psyche im Naturleben“¹¹. Mit Verweis auf Gregor von Nyssa seien auch die drei Lebenskreise der Vegetation, der Sinnlichkeit und der Vernunft nicht als drei Seelen anzusehen. Es ist die eine und einzige Seele, die vernünftig ist und stofflos, aber durch ihre Vermischung mit der stofflichen Natur des Menschen an dessen sinnlichen Tätigkeiten teil hat.¹²

„Zweiter Satz. Bezüglich des Verhältnisses zwischen Leib und Seele gilt der Glaubenssatz, daß die Geistseele unmittelbare Wesensform des Leibes ist.“¹³

⁸ Vgl. POHLE, Dogmatik, 374.

⁹ EBD.

¹⁰ Vgl. EBD., 375.

¹¹ EBD., 376.

¹² Vgl. EBD.

¹³ EBD.

In der Explikation dieses Satzes wird das oben Gesagte weiter ausgeführt. Die Art der Verbindung von Geistseele und Leib ist derart, dass sie eine substantiale Natureinheit werden. Aus der Tatsache, dass die Geistseele die Wesensform des Leibes darstellt, folgt, dass „auch die sensitiven und vegetativen Lebensvorgänge im Menschen auf diese selbe Vernunftseele als ihr Prinzip zurückzuführen sind“¹⁴. Es handelt sich um eine de-fide-Aussage, die Formulierung erfolgte auf dem Konzil von Vienne 1311.

Aus dieser Formel, die jeden verurteilt, der behauptet, dass „anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter“¹⁵, leitet Pohle ab: „die Vernunftseele selbst ist es, welche als wirkliche und wahre forma corporis den menschlichen Leib ‚informiert‘ d.h. von innen beseelt und belebt, und zwar ‚durch sich selbst‘ (per se), also nicht durch Vermittlung einer zweiten, etwa sensitiven Seele, aber auch wesenhaft (essentialiter = per essentiam suam), also nicht bloß durch akzidentellen Einfluß, etwa dynamisch durch bloße Vermischung ihrer geistigen Energie mit den körperlichen Kräften;“ Gewicht legt Pohle darauf, dass alles vegetative und sensitive Leben aus der Geistseele entspringt. So fasst er nochmal zusammen: „So muß das ganze Leben im Menschen d. i. das Vegetieren, Empfinden und Denken, von einer Geistseele stammen, welche ihr eigenes Leben durch wahre und eigentliche ‚Information‘ dem Körper mitteilt.“¹⁶

3.1.4. Die Verfasstheit des Menschen bei Franz Diekamp

„Der Mensch hat nur eine, und zwar eine vernünftige Seele.“¹⁷ In gleicher Weise wie Pohle wendet sich Diekamp gegen verschiedene Irrlehren des Trichotomismus wie auch des Monismus, sei es in materialistischer oder spiritualistischer Ausprägung. In fast wortgleicher Art schreiben Diekamp wie Pohle, dass die biblischen Stellen, die eine Dreiteilung der Seele nahelegen könnten innerhalb des „parallelismus membrorum der hebräischen Poesie“ zu verstehen seien, die deshalb keine Unterscheidung bedeuten müsse. „Oder sie sind eine Bezeichnung der niederen und höheren Seite des geistigen Lebens, oder nur ein umständlicher Ausdruck für den ganzen inneren Menschen nach jeder Beziehung.“¹⁸ Auch die Patristik nimmt nur eine Zweiteilung des Menschen in Leib und Geist an, keine weitere Unterteilung der geistigen Natur des Menschen. „Wenn daneben die Redeweise von Leib, Seele und Geist vorkommt, so sollen Seele und Geist,

14 POHLE, Dogmatik, 376.

15 EBD., 377.

16 EBD.

17 Franz DIEKAMP, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. Bd. 2: Die Lehre von der Schöpfung. Die Lehre von der Erlösung durch Jesus Christus. Die Lehre von der Gnade. Münster ²1918, 99.

18 EBD., 100.

wie bisweilen ausdrücklich klargelegt wird, nur verschiedene Kräfte oder Richtungen der einen Seele oder den natürlichen Zustand im Unterschiede von der übernatürlichen Begnadigung angeben.“¹⁹ Die Vernunft erkennt im Ichbewußtsein den Ausweis der Einheit des Menschen, der als solcher dann nur eine alle Kräfte des Menschen prägende Form haben kann. Diese ist die eine Seele. Das Widerstreiten der seelischen Tätigkeiten deutet auch auf einen gemeinsamen Tätigkeitsgrund hin.²⁰

„Leib und Seele sind zur Einheit der Natur verbunden.“²¹ Hier werden nur die Verweise auf kirchliche Lehrentscheidungen aufgeführt. Zusammengefasst im IV. Laterankonzil heißt es vom göttlichen Sohn, dass er wahrer Mensch geworden ist aus „anima rationali et humana carne compositus, una in duabus naturis persona“²². So ist für die menschliche Person die Zusammensetzung aus Leib und Seele konstitutiv. Dabei ist die Seele das Lebensprinzip des Leibes (fünftes allgemeines Konzil).

„Leib und Seele des Menschen sind so miteinander vereinigt, daß die Seele durch sich und wesenhaft die Form des Leibes ist.“²³

Hier wird, genau wie bei Pohle, auf die Verurteilung von Petrus Olivi auf dem Konzil von Vienne 1312 verwiesen, das die forma-corporis-Lehre zu einem de-fide-Satz erklärt hat. Vor dem Hintergrund, dass Olivi die Seele unterteilte und nur den sensitiven Teil (der rationalen Seele und nicht den intellektiven) als den betrachtete, der die Form für den Körper darstellte, will die kirchliche Lehre erklären, dass eine solche Unterscheidung der Wesensteile der anima rationalis unbegründet sei. Daher die Betonung der „anima rationalis seu intellectiva“²⁴. Weitere Merkmale der Lehrentscheidung sind die schon genannten „per se“ und „essentialiter“. Bekräftigt und wiederholt wurde das auf dem fünften Laterankonzil 1513 und nochmal von Pius IX. in seinem breve gegen Günther 1860. Der Nachweis des Dogmas wird zunächst biblisch so geführt, dass nach dem Schöpfungsbericht der Mensch erst durch die Einhauchung zur anima vivens wird. „Die Seele ist es also, die das Gebilde aus Erdenstaub zum lebendigen Menschenleibe, zum Bestandteile der menschlichen Natur macht.“²⁵ Bereits die Kirchenväter lehrten dies und so sei es bezeichnend, wenn beispielsweise Athanasius von der geistigen Seele als der morphe im Menschen spricht und ein toter Mensch amorphos genannt werde.²⁶ Die Vernunftgründe

19 EBD.

20 Vgl. EBD.

21 EBD., 101.

22 EBD.

23 EBD.

24 EBD.

25 EBD., 102.

26 Vgl. EBD., 103.

führen wieder das Erleben der Einheit und Ichhaftigkeit des Menschen ins Feld, das sich als Subjekt aller geistigen und stofflichen Tätigkeiten und Erlebnisse erfährt. Daraus leitet sich zunächst die zwingende wesensmäßige Zusammensetzung des Menschen aus Geistigem und Stofflichem zusammen, aber dann auch die Notwendigkeit eines diese Bestandteile einenden Prinzips. „Daraus ergibt sich, daß nur eine forma substantialis im Menschen sein und nur die Seele als die Form des Leibes in Betracht kommen kann.“²⁷

Ein weiteres Argument ist das der Wirkung. „Dasjenige, wodurch etwas zuerst wirkt, ist die Form dessen, dem die Wirksamkeit zugeschrieben wird. Nun ist die Seele das erste, wodurch der Mensch lebt, empfindet und denkt. Daher ist sie im Menschen die Form (Thomas 1. c.).“²⁸

Nach der Lehre des Thomas ist das Formsein der Seele derart, dass es dem Körper nicht nur die Lebendigkeit, sondern auch das Körpersein verleiht. Nach Duns Scotus gibt es für diese Bestimmung der materia prima eine weitere Form. Interessant ist der kleingedruckte Nachsatz, dass man nicht behaupten könne, die aristotelisch-thomistische Lehre vom Hylemorphismus sei die von kirchlicher Seite allein zulässige. Auch andere Auffassungen etwa des Atomismus und des Dynamismus seien nie verurteilt worden.²⁹

3.1.5. Die Verfasstheit des Menschen bei Bernhard Bartmann

Wie Diekamp und Pohle unterscheidet Bartmann zwischen dem dualistischen Verständnis des Menschen, wie er vom Lehramt vertreten wird, und trichotomischen Vorstellungen, die von drei verschiedenen Substanzen Leib, Seele und Geist ausgehen und von „alten Philosophen, Philo, Gnostikern, Manichäern, Apollinaristen, Arabern des Mittelalters, Günther, Protestanten“³⁰ vertreten wurde. Er fügt noch eine weitere Vorstellung an, die der extremen Dualisten, die die Vereinigung von Leib und Seele als widernatürlich verstehen. Als Vertreter nennt er „Plato, Cartesius, Leibniz“³¹.

Neben einzelnen, die jeweiligen Personen betreffenden Verurteilungen betont Bartmann schließlich die Bedeutung des Konzils von Vienne, das die bekannte Formel verabschiedete, die die Geistseele als Form des Leibes festlegt und sich damit gegen Petrus Olivi wendet. Anders als Pohle und Diekamp widmet Bartmann der verurteilten Lehre des Petrus Olivi einen eigenen Absatz, in dem er dieselbe darstellt, wobei er sich jeder Polemik oder Vorverurteilung enthält.

²⁷ DIEKAMP, Dogmatik, 103.

²⁸ EBD.

²⁹ Vgl. EBD., 104.

³⁰ Bernhard BARTMANN, Lehrbuch der Dogmatik. Freiburg i. Br. ⁶1923, 283.

³¹ EBD.

Dabei scheint ihm betonenswert, worum es dem Konzil seiner Intention nach ging. Seiner Auffassung nach zerriss Olivi die „formelle Einheit zwischen Körper und vernünftiger Seele“³². Dem wollte es scharf widersprechen, indem es die konstitutive innere Einheit von Leib und Seele herausstellte. Dabei ist für Bartmann klar: „Eine Dogmatisierung der aristotelischen Naturlehre (Materie und Form) hat das Konzil in keiner Weise beabsichtigt.“³³

Diese Stoßrichtung führt Bartmann nun auch im Beweis fort. Die biblische Schilderung der Erschaffung des menschlichen Leibes und seine Belebung mit dem Geist stellt keine metaphysische Lehre dar.³⁴ Trotzdem kann er in gleicher Weise wie die bereits behandelten Dogmatiken mit einer guten Begründung für das Festhalten am Dualismus angesichts der im biblischen Text vorkommenden Dreiteilung aufwarten: „Die biblische Psychologie ist schwierig, weil sie einmal praktisch, anschaulich ist und dann auch religiös.“³⁵ Wegen der Anschaulichkeit wird also innerhalb der Begrifflichkeit gewechselt, wobei ausschlaggebend für diesen Wechsel die Wirkung ist.

Ähnlich wie bei Diekamp und Pohle wird nun auf die Bedeutungsnuancen und verschiedenen Lesarten der Begriffe *ruach* und *nephesh* eingegangen, und dann mit dem Hinweis auf den Parallelismus *membrorum* die Bedeutungsgleichheit von *anima* und *spiritus* erklärt, die den biblischen Trichotomismus letztlich in einen Dualismus auflösen.³⁶

Im Väterbeweis wird zunächst auf die einhellige Meinung verwiesen, dass der Mensch eine Einheit aus Leib und Vernunftseele darstellt. Bei Athanasius wird gegen Apollinaris explizit das Bekenntnis zur Einheit der Seele und damit zum Dualismus geformt. Das hatte zur Folge, „daß die Verweisung der Trichotomie des Apollinaris aus der Christologie auch die aus der Anthropologie bedeutete, und daß dann fortan Griechen wie Lateiner dualistisch lehrten, wenngleich sie in der Terminologie noch bisweilen Trichotomisten zu sein scheinen, wie selbst Augustin sagt: *Tria sunt quibus homo constat: spiritus, anima et corpus, quae rursus duo dicuntur, quia saepe anima simul cum spiritu nominatur*“³⁷. Die Frage des Wie der Zusammensetzung von Leib und Seele wird Bartmann zufolge vielfach als unbeantwortbar und geheimnisvoll betrachtet. Er benennt aber die beiden Grundströmungen der platonischen und der aristotelischen Deutung, die weiteren Einfluss auf die Entfaltung dieser Lehre haben sollten. „Nach Plato und seiner Schule ist die Seele eine *ousia asomatos autokinetos*, nach

32 EBD.

33 EBD.

34 Vgl. EBD.

35 EBD., 283–284.

36 Vgl. EBD., 284.

37 EBD.

Aristoteles und seiner Schule dagegen eine entelecheia somatos, was beides für später seine verschiedenen Nachwirkungen hatte. Nach Plato sind es selbständige, unnatürlich verbundene Substanzen (anima motor corporis: äußerliche Einheit), nach Aristoteles ist es eine natürliche Einheit (anima forma corporis: innerliche Einheit).“³⁸ Nachdem er klargestellt hat, dass die Frühscholastik noch platonisch-augustinisch geprägt war und die aristotelische anima forma corporis-Lehre erst in der Hochscholastik dazukam, referiert Bartmann noch in aller Knappheit einzelne Thesen der moderneren Philosophie: Der Okkasionalismus (Malebranche) lässt Leib und Seele einander fremd gegenüberstehen, und alle Bewegungen werden von Gott von außerhalb hervorgebracht, die „prästabilisierte[n] Harmonie (Leibniz), wonach Gott vorher alles in Leib und Seele so ordnete, daß später alles zusammenstimmt, ohne wirkliche Wechselwirkung“, der psychophysische Parallelismus des Spinoza oder Paulsen, „wonach das Körperliche und Psychische zwei Seiten desselben unbekannten, realen x sei, das an sich keines von beiden, aber der sachliche Grund von beiden sein soll, und das sich entspricht wie der konvexe und konkave Bogen des einen Kreises (Fechner)“; dann die Aktualitätstheorie, „wonach die Seele kein Sein ist, sondern aus fließenden Bewusstseinsakten sich bildet (Hume, Fichte, Schelling [...])“³⁹. Die einzige Theorie, die explizit als lehramtlich verworfen gilt und auch im Druckbild etwas abgesetzt ist, ist die theosophische Lehre des Rudolf Steiner. Er geht von leiblichen, psychischen und geistigen Anteilen des Menschen aus, die aber jeweils noch einmal unterschieden werden können. Der Leib etwa in einen „Mineralleib, Ätherleib, Astralleib“, die Seele in ein „Empfindungsseele, Verstandesseele, Bewußtseinsseele“ und der Geist in „das Geistselbst, [den] Lebensgeist, [den] Geistmensch[en]“⁴⁰.

Auch wenn ein inhaltlicher Vergleich zwischen der neuscholastischen Anthropologie der Dogmatikhandbücher und Haeckers Menschenbild nicht weiterführt, soll auf eines hingewiesen werden: Wenn Haecker von einer Dreiteilung des Menschen in Geist, Seele und Leib spricht, dann ist der Inhalt der neuscholastischen Handbücher entweder nicht bekannt, oder aber für ihn nicht relevant. In jedem Fall sieht er sich nicht zu einer Rechtfertigung seines Weges veranlasst.⁴¹ Er sieht sich also unabhängig von der Schultheologie und somit auch in gewisser Weise vom kirchlichen Lehramt. Gleichzeitig bezieht er sich auf dieselben Quellen, die vom

38 BARTMANN, Dogmatik, 284.

39 EBD., 285.

40 EBD.

41 Zumindest nicht, was diese Dreiteilung betrifft. Hinsichtlich seiner Metaphysik des Fühlens fürchtet er schon eher Gegenwind. Vgl. HAECKER, Metaphysik des Fühlens, 351.

Lehramt verordnet sind, also Thomas, und verbindet diese mit Autoren seiner Wahl, was auch für die Neuscholastik nicht unüblich war.

3.2. Das Personverständnis von Michael Schmaus

Michael Schmaus (1897–1993) verfasst zwischen 1938 und 1941 seine Katholische Dogmatik in drei Bänden. In der Diskussion, ob es neben der wissenschaftlichen Schultheologie noch eine Verkündigungstheologie geben solle, die sich mit der „Heilsbedeutung“ und dem „Lebenswert“ befassen solle⁴², vertritt Schmaus die Meinung, dass Theologie von ihrem Gegenstand gesehen her immer mit dem Heil des Menschen zu tun hat und auch in der wissenschaftlichen Beschäftigung nicht davon schweigen dürfe. Nicht aber in der Art, dass sie diesen Lebenswert als ein Äußeres an die dogmatische Abhandlung anfüge, sondern indem diese aus der Darlegung selbst offenbar werde. Damit Theologie nicht in „Ergriffenheit“ versinke, muss sie aber auch wissenschaftlich sein. „Verkündigungstheologie und wissenschaftliche Theologie lassen sich nicht trennen. Die theologische Wissenschaft ist also immer irgendwie Verkündigungstheologie, d.h. Dienst am Glaubensleben.“⁴³ So will auch Schmaus ohne Aufgabe des wissenschaftlichen Anspruchs doch „das lateinische GelehrteDeutsch in die Sprache der Zeit [...] übertragen“⁴⁴. Die Anthropologie ist bei Schmaus in der Schöpfungslehre verortet, die 1938 im zweiten Band seiner Katholischen Dogmatik erscheint.

3.2.1. Schöpfung

Bei der Rede von der Schöpfung muss beachtet werden, dass man nur in analoger Weise von einem Ursache-Wirkungs-Verhältnis sprechen kann; auch ist Schöpfung nicht einfach eine Tat, die vergleichbar mit menschlichem schöpferischen Wirken wäre. Wenn Gott aus dem Nichts schafft, so ist damit weder ein Urstoff noch ein Raum gemeint, sondern die „Abwesenheit jeglicher außergöttlichen Mitursache“⁴⁵. Auch ist nicht die Rede von einer isolierten Tat, sondern vom göttlichen Wesen selbst, „sofern es in ursächlicher Beziehung steht zu den außergöttlichen Dingen. Der (bloß gedanklichen [...]) Beziehung Gottes zu den Dingen entspricht eine wirklichkeitserfüllte (reale) Beziehung der Dinge zu Gott. Gott und Schöpfer sind durch diese aus

42 Michael SCHMAUS, Katholische Dogmatik. Bd. 2: Schöpfung und Erlösung. München 1938, V.

43 EBD., VIII.

44 EBD.

45 EBD., 5.

Liebe gegründete und in Liebe bestehende Beziehung wie durch ein inniges Band miteinander verbunden.“⁴⁶

Das Hervorrufen der Schöpfung ist ein Akt des Willens, genauer gesagt, der Liebe, welcher vollkommen unabhängig von stofflichen Voraussetzungen ist. Dieser Liebesakt ist von so besonderer, rein geistiger Qualität, dass er durch den Menschen nicht nachahmbar ist. Selbst mit dem entschlossensten Willen und der vollkommensten Liebe erfüllt, kann ein Mensch nicht das kleinste Etwas aus Nichts erschaffen. „Nichts und Sein sind nämlich nicht bloß Unterschiede innerhalb einer bestehenden Wirklichkeit: Sie sind durch eine unendliche Kluft voneinander geschieden. Nur die Allmacht kann den unermeßlichen Abstand zwischen Sein und Nichts überwinden.“⁴⁷

Wenn die Schöpfung unabhängig von ihrem Schöpfer betrachtet und nicht als Schöpfung im christlich verstandenen Sinne gesehen wird, das bedeutet, wenn sich der Mensch ihr nicht mit dem „vom Lichte der Offenbarung erleuchteten Geist“ nähert, dann kommt es zu Einseitigkeiten entweder zugunsten von Essenz oder Existenz, Wesen oder Da-Sein. So kommt es zu einer „Entwirklichung“, wenn im Idealismus nur die „übergeschichtlichen Wesen“ als wirklich gesehen werden und dabei übersehen wird, dass alle Dinge ihre eigene geschöpfliche Dignität, Individualität und Wirklichkeit haben. Auch der Mensch wird in seiner Geschichtlichkeit und Geschichtsmächtigkeit unterbelichtet. Diese Entwertung des Geschöpflichen geschieht umgekehrt auch in der „Entwesung“ der Existenzphilosophie, wenn sich das „Wesen der Dinge in ihrem bloßen Dasein, in ihrem Hier und Jetztsein“ erschöpft und alles „entweder Vorhandensein oder Zuhandensein, also ‚Sein um zu‘ [ist], reine Bezughaftigkeit, Beziehung zum Menschen nämlich, der die Spitze des Seins ist. In dieser Bezughaftigkeit geht das untermenschliche Sein auf. Es hat nicht etwa einen Wesenskern, der bezogen wird, sondern sein Wesen besteht in dem Bezogensein, sowie das Wesen des menschlichen Seins, das *Heidegger* [Im Original gesperrt; DK] Dasein nennt, sich erschöpft in dem Fürsorgen und Besorgen, wie die Stunde es jeweils gebietet. Darüber hinaus gibt es keinen hintsinnigen Wesensbestand, kein in sich geschlossenes Ganzes, das etwa seiner Vollendung entgegengreifen könnte.“⁴⁸ Nur aus christlicher Perspektive kann beides zusammen gedacht werden, das Wesen und das Sein der Schöpfung. In ihr sind die Dinge wirklich und sinnhaft. Sie haben eine doppelte Herkunft, wobei die Herkunft von Gott ihnen Größe und Würde zusichert, die sie aus dem Nichts in ihrer Begrenztheit, Mangelhaftigkeit und Endlichkeit dem Tod entgehen lässt.⁴⁹

46 SCHMAUS, Katholische Dogmatik, 5.

47 EBD., 28.

48 EBD., 32–33.

49 Vgl. EBD., 33.

3.2.2. Gott und Mensch

Das Kapitel „Der Mensch als Geschöpf Gottes“ beginnt mit dem Paragraphen über „Die Herkunft des Menschen von Gott und seine Hinordnung auf Gott“⁵⁰. Schmaus beginnt also nicht mit lehramtlich geformten Sätzen, sondern fragt nach dem Warum des Fragens nach dem Menschen. So betont er, „daß die Frage nach dem Woher des Menschen unseren Blick nicht in die Vergangenheit führen will, damit er dort haften bleibt. Sie wird vielmehr gestellt, auf daß in der Antwort auf sie zugleich deutlich wird, was der Mensch in seiner jeweiligen, durch sein Woher geformten Gegenwart ist und in welche Zukunft seine Gegenwart weist. Sein Woher ist erst dann richtig gesehen, wenn man seine Herkunft von Gott in den Blick nimmt. So läßt sich in einer letztgültigen Weise auch bloß sagen, was der Mensch ist, wenn man bedenkt, was er vor Gott ist. Seine Herkunft von Gott ruft auch seine Gegenwart vor Gott. Sie erweist das Dasein des Menschen als ein von Gott kommendes und hiervon zuinnerst durchformtes und durchfärbtes. Sie entscheidet auch darüber, was aus dem Menschen werden soll. Sie bestimmt seine Zukunft, welche Ankunft bei Gott, also ein Zustand des Heils, oder Ferne von Gott, also ein Zustand des Unheils, ist. Die Frage nach der Herkunft des Menschen ist sonach eine Frage nach dem Heil.“⁵¹ Für Schmaus bedeutet das in der Konsequenz auch, dass alle Themen auszuschließen sind, die nicht unter dem Gesichtspunkt der Heilsrelevanz betrachtet werden können. So können philosophische oder biologische Fragen zwar durchaus interessant sein, aber nicht Gegenstand theologischen Nachdenkens, zumal eine Vermischung der Disziplinen auch deren „Verwässerung“ nach sich zöge.⁵²

Dieses Woher und Wohin des Menschen ist ein echt geschichtliches, von dem die Offenbarung berichtet. Indem sie von der Geschichte Gottes mit dem Menschen handelt, spürt sie dessen Wesen auf. „Von einem lebendigen, in einer bestimmten geschichtlichen Stunde lebenden Menschen wird uns das Woher und Wohin berichtet und damit das Woher und Wohin eines jeden Menschen bestimmt, sofern jeder in das Woher und Wohin des Einen hineingezogen ist.“⁵³ Dies wird verdeutlicht am Stammbaum Jesu, der über die Geschlechter und Generationen zurückführt

50 EBD., 158.

51 EBD., 159. Vgl. auch an früherer Stelle: Die Beziehung zwischen dem Menschen und Gott ist dergestalt, dass der Mensch eine ursprüngliche Ausrichtung auf Gott in sich trägt und seine Erfüllung darin findet, dass er sich „in der Anbetung und im Opfer“ als ihm zugehörig erweist. Diese Zugehörigkeit ermöglicht Beziehung und Kommunikation im Innersten des Menschen selbst. „Wenn Gott in ihn hineinspricht, ihn anredet, anruft, so sind das nicht für das menschliche Ich fremde Worte. Denn dieser Ruf kommt aus dem gleichen Herzen, aus dem der Ruf in das Nichts kam, durch den die Welt ins Dasein trat.“ EBD., 35.

52 Vgl. EBD., 159.

53 EBD.

bis zu Adam, welcher von Gott stammt. So ist jeder Mensch, indem er dem Menschengeschlecht angehört, in seinem Woher von Gott bestimmt.

Der Mensch ist Teil der Welt und wird doch der Welt als ihr gegenüberstehend herausgehoben. Dies, so Schmaus, meint die Kirche, wenn sie im vierten Laterankonzil formuliert, dass der Mensch die Mitte und Einheit der Schöpfung zwischen stofflicher und geistiger Welt ist. So ist auch die Rede vom Menschen als „Krönung und Vollendung des göttlichen Schöpfungswerkes“⁵⁴ zu verstehen. Die Erschaffung des Menschen setzt alle andere Schöpfung, die stoffliche wie die geistige, voraus. Vom Menschen her entfaltet sich für die restliche Schöpfung erst ihr Sinn und ihr Platz in der Schöpfungsordnung. Für das leib-geistige Dasein des Menschen muss zuerst die Welt des reinen Stoffes wie auch die Welt der reinen Geister da sein. Hier zitiert Schmaus Haecker.⁵⁵

Wie schon Bartmann verweist Schmaus bei der Frage nach der wörtlichen Lesart des Genesistextes auf Augustinus, der diese als Ausweis eines kindlichen Glaubens sieht. Man müsse nach Augustinus unterscheiden zwischen einer „bildlichen, dichterischen Darstellungsweise und der inhaltlichen Bestimmung, daß alles von Gott stammt“⁵⁶. Die bildhafte Sprache, so Schmaus, ist eben für jeden verständlich.

Bei der Frage nach der Vereinbarkeit der biblischen Schöpfungs- mit der Entwicklungslehre lehnt er die Version der Entwicklungslehre ab, welche den Menschen als gänzlich Produkt der Natur, der „Mutter Erde“ sieht. Für nicht ausgeschlossen hält er es dagegen, dass der Mensch sich aus dem Tier entwickelte, in der Form, dass Gott diesen letzten Schritt zwischen Tier und Mensch durch ein besonderes Eingreifen als einer Art Umgestaltung selbst schöpferisch vollzog. Allerdings fügt er auch hinzu, dass es wohl gleichgültig sei, ob Gott den Menschen nun aus unbelebter oder aus organischer Materie geformt hat. Deshalb müsse die Kirche auch nichts einzuwenden haben gegen Vorstellungen, wie sie von Theologen wie Wasmann, Peters, Göttberger, Gutberlet, Schmitt und Sawicki vertreten worden sind, welche eine solche Abstammung des Menschen vom Tierleib vertreten.⁵⁷ Letztlich müsse die Frage der Herkunft des menschlichen Leibes von der Naturwissenschaft beantwortet werden, welche jedoch bis heute nicht zu einer unbestrittenen und abschließenden Entscheidung gekommen ist.⁵⁸ Entscheidend ist, so Schmaus, auch weniger die Frage nach der Herkunft und der Entstehung des Leibes, als die

54 SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, 159.

55 Vgl. EBD., 159–160.

56 EBD., 160.

57 Vgl. EBD., 160–161.

58 So etwa die These, dass es sich um eine mehrphasige Entwicklung handelt, in der menschliche Merkmale zu Affen zurückkehrten, so dass eigentlich der Affe vom Mensch abstamme, oder die Beobachtung, dass vieles neu und spontan auftrete und nicht unmittelbar auf einer vorherigen Stufe zurückgeführt werden könne.

nach dem Ursprung der Seele. Und diese kann sich nicht aus der Tierseele entwickeln, da sie eine zu große Wesensverschiedenheit auszeichnet. Was jedoch den biblischen Bericht über die Erschaffung der Seele betrifft, so steht fest, dass auch hier keine wörtliche Auffassung gemeint sein kann.⁵⁹ Über die Seele möchte Schmaus jedoch noch an anderer Stelle sprechen; zunächst spricht er noch von der Erschaffung der Frau. Schmaus nimmt eine ausführliche Auslegung der Textstelle vor, die eine Steigerung der Beziehung des Menschen zu den Geschöpfen beschreibt, welche sich in der Bezeichnung derselben mit ihren Wesensnamen ausdrückt. Über diese Namensgebung zeigt der Mensch die innere Nähe zu diesen Geschöpfen, womit er ihnen gleichzeitig ihr Schicksal spricht, ihr Wesen aussagt. Die Hilfe, die Adam braucht, muss eine ebenbürtige sein, sie muss seinem Wesen entsprechen und das ist es, „worauf es in entscheidender Weise ankommt: daß nämlich die Frau nicht unter, sondern neben dem Manne steht“⁶⁰. Denn sie wird erkannt als eine gleichen Wesens, wenn er spricht: „Diese endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch: Diese soll Männin heißen. Denn vom Manne ist sie genommen.“ Es folgt noch eine weitere Kontemplation dieser Stelle, die für Schmaus in einer gegenseitigen Ergänzung, Vervollständigung notwendigen Zusammenwirkung als Bestimmung der beiden Geschlechter kulminiert. Daraus ergibt sich: „Die Ehe und das eheliche Tun ist nicht Sünde, und nicht Folge der Sünde, sondern Ausfluß des ursprünglichen göttlichen Schöpfungswillens.“⁶¹ Auch die neutestamentlichen Stellen, die über die Betonung der Herkunft der Frau vom Mann zu einer submissiven Interpretation geführt haben, deutet Schmaus ausschließlich in Richtung einer *gegenseitigen* Abhängigkeit von Mann und Frau. Auch die Gottebenbildlichkeit ist der Frau nicht in geschwächter Form zuteil geworden, wie die Passage bei Paulus vielfach gedeutet wurde, wenn von der Frau als Abglanz des Mannes gesprochen wird. Lediglich über das „Zustandekommen ihrer Gottebenbildlichkeit“⁶² wird hier eine Aussage getroffen; dass es keine Minderung geben kann, sieht Schmaus mit Gen 5,1 als erwiesen an.

3.2.3. Gottebenbildlichkeit

Die Gottebenbildlichkeit ist ein Thema, dem Schmaus im Vergleich zu den genannten Dogmatikhandbüchern großen Raum gibt. Sie ist das Besondere am Menschen, das ihn mit Würde auszeichnet und zusammen mit der Unwürde seiner Herkunft aus dem Staub das Mysterium des Menschseins ausmacht.⁶³

59 Vgl. SCHMAUS, Katholische Dogmatik, 161.

60 EBD., 162.

61 EBD., 163.

62 EBD., 164.

63 Vgl. EBD.

„Wenn wir von einem Bilde Gottes reden, so meinen wir damit die Ausstrahlung seines Gottseins, das Offenbarwerden, das Inerscheinungtreten seines Wesens. Es wird dadurch offenbar, daß der es offenbarende Mensch Anteil an ihm bekommt. Die Menschen sind Bild Gottes, sofern sie an Gottes Herrlichkeit teilnehmen und diese in ihnen aufstrahlt.“⁶⁴ Auf eine genauere Nachfrage, wie diese Gottebenbildlichkeit im Menschen zum Vorschein kommt oder sich ausdrückt, gibt der Schöpfungsbericht keine klare Antwort. „Er betrachtet den Menschen als eine einheitliche Wirklichkeit und läßt das gesamte einheitliche menschliche Ich Ausstrahlung Gottes sein. Dieses ist erstlich bestimmt durch den Geist. Aber in die Gottebenbildlichkeit ist auch der Leib, der geistgeprägte Stoff, hineingenommen, sofern er mit dem Geist das ganze, einheitliche menschliche Ich aufbaut, das nach Gottes Bild geschaffen ist. Auf dem leiblichen Antlitze liegt der Widerschein des gottzugewandten Geistes.“⁶⁵ Der ganze Mensch ist also Bild Gottes. Die Frage, in welcher Form sich diese Bildhaftigkeit ausdrückt, kann nur über die im Schöpfungsbericht angezeigten Eigenschaften Gottes beantwortet werden: „Das ist Erhabenheit, Weltüberlegenheit, Macht, der selbstmächtige Wille, also das Personsein Gottes.“ So sieht Schmaus also die Gottebenbildlichkeit im „Personsein des Menschen, in seinem Selbstsein, in der Fähigkeit des Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmung“⁶⁶. Die Größe des Menschen erhebt ihn über alle Geschöpfe und verweist auf Gott. Durch die Erbsünde wurde diese Ähnlichkeit verdunkelt. Der sündige Mensch verstellt die Sicht auf Gott und seine Ausdrucksformen spiegeln nicht das göttliche Wesen wider. „Der sündige Mensch vertauscht die Gottebenbildlichkeit mit der Gestalt des Tieres (Röm 1,23).“⁶⁷ Christus ist es, der das Bild wieder reinigt und mit ursprünglicher Kraft erstrahlen lässt. Mit Verweis auf Augustinus bekräftigt Schmaus auch die trinitarische Dimension der Gottebenbildlichkeit, wenn er sagt, dass „der Geist mit seinen Kräften eine Ausstrahlung des dreipersonlichen Gottes ist“⁶⁸.

Eine Folge der Gottebenbildlichkeit ist die Herrscherstellung innerhalb der Welt. Der Mensch ist der Bevollmächtigte Gottes und soll das Tun Gottes weiterführen: das Schaffen. Es schließt auch das Kulturschaffen wie die Arbeit ein, welche dadurch einen sittlichen Wert erhält. Arbeit ist also nicht nur Fluch des verlorenen Paradieses, sondern ureigene schöpfungsgemäße Aufgabe.⁶⁹ Eine weitere Folge ist das Angesprochensein des Menschen von Gott und sein Vermögen darauf zu antworten. Dass er das Wort hört, aufnimmt und es befolgt, das liegt in seiner Verantwortung.

64 SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, 165.

65 EBD.

66 EBD., 166.

67 EBD.

68 EBD., 167.

69 Vgl. EBD., 168–169.

Der Ort dieses Vernehmens ist das Gewissen. Schmaus verweist hier auf Newman, der von der Stimme des Gewissens spricht und der Tatsache, dass das Gefühl von Schuld und Verantwortung darauf verweist, dass da jemand ist, vor dem man verantwortlich ist.⁷⁰

3.2.4. Der Mensch als Geschöpf Gottes nach seiner verleiblichten Geistigkeit

Der von Gott Angesprochene, der in der Lage ist Ja oder Nein zu sagen, muss von Pflanze und Tier verschieden sein. Er ist durch seine Stofflichkeit mit der Welt der Pflanzen und Tiere verbunden und durch seine Geistseele ihr enthoben. „Leib und Geist sind die den Menschen aufbauenden Wesensbestandteile. Sie fügen sich zur einheitlichen leiblich-seelisch-geistigen Wirklichkeit zusammen, die wir Mensch heißen.“⁷¹ Dieses sind die Elemente, die von der Schrift genannt werden, wobei es ihr nicht um eine „das menschliche Sosein zergliedernde[n] Beschreibung nach Art einer philosophischen Abhandlung“⁷² geht, sondern darum, die Herkunft des Menschen, die Art seiner Beziehungen zur Schöpfung und zum Schöpfer zu charakterisieren. So ist der Mensch mit der Natur verbunden, von ihr schicksalhaft abhängig und doch drückt sich die Hoffnung aus, dass sein Schicksal nicht in der Natur aufgeht, sondern sich dem unendlichen Gott entgegenstreckt, auf den er durch die unsterbliche Seele ewig verwiesen bleibt und Heil und Rettung erfährt. „Wo Christus davon spricht, daß das ganze menschliche Ich Gott unterworfen ist, nennt er Leib und Seele als diejenigen Teile, welche die Ganzheit des Menschen ausmachen. In beiden wirkt sich die Verantwortung vor Gott aus.“⁷³

Auch Schmaus spricht davon, dass die biblische Unterscheidung zwischen Geist und Seele keiner realen Unterscheidung entspricht, sondern „in gehäuften Ausdrücken die unterschiedlichen Aufgaben der einen Geistseele andeutet“⁷⁴. Schmaus macht deutlich, dass die Schrift an vielen Stellen weniger den Fokus auf die Unterscheidung der beiden Wesensbestandteile legt, sondern gerade auf die Ganzheit des Menschen durch diese beiden Realitäten. So ist der Mensch als durch den Geist beseeltes Naturwesen zu sehen.

Aus verschiedenen Bibelstellen leitet Schmaus schließlich ab, dass die „Seele zugleich Trägerin des Denkens und Erkennens, des Wollens und Strebens, des Fühlens und Empfindens“ ist und zudem Sitz des Verlangens nach Gott ist.⁷⁵

⁷⁰ Vgl. EBD., 169.

⁷¹ EBD., 172.

⁷² EBD.

⁷³ EBD.

⁷⁴ Wobei Schmaus hier streng genommen auch den Leib miteinbezieht, oder sich missverständlich ausdrückt. EBD., 172–173.

⁷⁵ EBD., 173.

In Ausführlichkeit setzt sich Schmaus nun mit den lehramtlich bekannten (aus der Offenbarung abgeleiteten) Wesenseigenschaften auseinander, die er benennt und anschließend nacheinander abarbeitet. Es sind dies die „Wesensbeständigkeit (Substantialität)“, die „Geistigkeit“, die „Besonderung (Individualität)“ und die „Unsterblichkeit“.⁷⁶ Hier soll nur das Merkmal „geistig“ herausgegriffen werden, das vor allem in der Unterschiedenheit vom Leib und der Immaterialität besteht, ohne dass es einen graduellen Zusammenhang oder eine Verwandtschaft gäbe. Die Seinsart der Seele „liegt auf einer höheren Ebene als jene des Leibes. Es gibt keinen stetigen Übergang vom stofflichen zum seelischen Sein. Beide liegen auf verschiedenen Ebenen. Man kann nur durch einen Sprung von der einen niedrigeren stofflichen zur andersartigen, höheren seelischen Seinsebene kommen.“⁷⁷ In der jüngeren Philosophiegeschichte finden sich verschiedene Vorstellungen von dem, was Geist ist: So tritt im Idealismus etwa die begriffliche Unterscheidung von objektiviertem Geist oder subjektiven Geist in Erscheinung; nach dem phänomenologischen Dynamismus wird darunter die Weise verstanden, wie sich der Mensch zu sich selbst verhält. In der Romantik wird damit Genie, Leichtigkeit oder der Abgrund des Bösen bezeichnet, sowie der Wesensgehalt von etwas, wie z.B. in der Formulierung vom Geist des Mittelalters. Alle diese Verständnisweisen stehen in der Gefahr Einseitigkeiten zu produzieren, das Verständnis, das hier gemeint ist, ist „Geist als wesensbeständige und doch nicht naturhafte Wirklichkeit“, als „immaterielles Sein; nicht zusammengesetzte, einfache, aber unzerstörbare, unvergängliche, dem Materiellen gegenüber unabhängige Substanz“. Für diese Erkenntnis bedarf es einer „großen Anstrengung und Reinheit des Geistes“.⁷⁸ Mit Augustinus sieht Schmaus die Verbindung mit seiner Stofflichkeit als Erschwernis für den Menschen zu seinem Inneren des Geistes zu kommen, sich selbst zu denken. Deshalb gerät er immer wieder in Gefahr, das Stoffliche, das er im Draußen sieht und erkennt, auch in der Bewegung nach innen mitzudenken und so auch seinen Geist stofflich zu denken, indem er die Bilder von draußen mit nach innen nimmt. So kann er die Bilder der Dinge nicht von sich selbst unterscheiden und sich selbst nicht erkennen. „[D]as ist seine Unreinheit, daß er, während er versucht, sich allein zu denken, sich für das hält, ohne das er sich nicht denken kann.“⁷⁹ So lautet der Rat, alles wegzulassen, was er hinzugefügt hat, und hinter all das, die Dinge und die Bilder der Dinge, zu treten und den Geist im Innersten zu finden. Schmaus versteht den Geist also als eine „wesensbeständige, vom Stoff verschiedene, lebendige, d.h. von seinem eigenen Inneren

76 SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, 173.

77 EBD., 174.

78 EBD., 175.

79 EBD. Nach seiner eigenen Übersetzung von Aurelius Augustinus, *Über den Dreieinigen Gott*, Leipzig 1935, 145f.

her bewegte Wirklichkeit“⁸⁰. Von dort bewegt es sich auf verschiedene Weisen, „als Erkennen, als Wollen, als Lieben.“ Die göttliche Weise des Geistseins ist also ein absolut stoffloses und bildloses, geistiges Innensein, ein ewiges Selbst-Erkennen und Selbst-haben. „Im göttlichen Geiste ist Gott in sich selbst, der Geist ist das göttliche Innen, in ihm besitzt Gott sich selbst.“ Der menschliche Geist ist analog „das Innen des Menschen. Da ist er bei sich und besitzt sich selbst. Seinen Geist erkennen bedeutet für den Menschen daher in sein Inneres eintreten, zu sich selbst kommen.“⁸¹ Diese Selbsterkenntnis wird auch im Stufenbau der Welt von Thomas von Aquin formuliert, wonach das Geistige die höchste Stufe einnimmt. „Denn der Geist richtet sich auf sich selbst aus und vermag sich selbst zu erkennen. [...] Die höchste Vollkommenheit des Lebens kommt also Gott zu, in dem Sein und Erkennen nicht voneinander verschieden sind.“⁸²

Die Grundtätigkeiten des menschlichen Geistes sind Erkennen, Wollen und Lieben, wobei diese stets auf einen Gegenstand gerichtet sind, sei es außerhalb seiner selbst, in der Ausrichtung auf ein Ding, oder innerhalb auf sich selbst. So greift er über sich selbst hinaus und „zieht die außer ihm bestehende und geltende Welt in sein eigenes Inneres hinein, so daß sie ihn erfüllt und beglückt“⁸³.

Freiheit ist ein weiteres Wesensmerkmal des Geistes. Zwar ist der Mensch, bedingt durch zahlreiche äußere Faktoren wie Abstammung, Zugehörigkeit zu Volk und Kultur, sein eigener naturhafter Leib, durch den er Begrenzung unterworfen ist, doch darüber hinaus kann er frei handeln und erhebt sich dadurch über die ihn mitbestimmende Natur. In diesem Erleben, dass er nicht nur abhängig und getrieben ist, sondern selbst bestimmen, tun oder lassen, handeln oder ruhen kann, erfasst er sich als „in sich selbst ruhendes, sich selbst angehöriges Wesen“.⁸⁴ Diese Wahlfreiheit ist jedoch nicht willkürlich, sie ist abhängig von Beweggründen, von denen ihm einer, der letzte, angeboren ist: die Sehnsucht nach Glück. Dieser ist der einzige Beweggrund, der ihn zwingt, auch wenn er es nicht als Zwang erlebt. Die anderen Gründe sind ihm von der Vernunft vorgelegt und der Wille wählt daraus und ist ihnen gegenüber frei, welchen er den Vorzug gewährt. Wäre aus den durch die von der Vernunft präsentierten Beweggründe eine Handlung abhängig, so wäre der Wille doch wieder nicht frei. Nein, die Gründe, die den Willen letztlich zu einer Entscheidung bewegen, sind von der Vernunft nicht zwingend durchschaubar. Wie der Mensch handelt, ist also letztlich nicht von seiner Einsicht verursacht, sondern vom Willen. Er ist Herr über die Beweggründe seines Handelns. Er will, weil er will. Im Ideal der

80 EBD., 176.

81 EBD.

82 EBD. zitiert nach Josef PIEPER, *Thomas a Creatore*. In: *Hochland* 35 (1938) 2, 89–104, 97f.

83 SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, 178.

84 EBD., 180–181.

„sancta indifferentia“, also einer Gleichgültigkeit gegenüber der Beweggründe, sieht Schmaus letztlich die vollkommene Willensfreiheit. Höchste Freiheit (und damit am nächsten abbildliche Freiheit Gottes) erfährt der Mensch darin, sich seinem Wesen gemäß ausdrücken zu können. Dann ist das Handeln ein freies Nicht-anders-können, weil es eine Lösung von allen äußeren und fremden Bedingungen erfahren hat, und nun das Innere selbst hervortreten und sich darstellen kann. Diese „Freiheit des geistig-schöpferischen Ausdrucks kommt den Vollendeten des Himmels und zuhächst Gott zu“⁸⁵. Diese Art der Freiheit ist schwer zu erlangen, da sich der Mensch von den Beweggründen und der Verhaftung in der Außenwelt lösen muss. Deshalb ist es verständlich, dass der Mensch sich vor ihr und der damit verbundenen Verantwortung ängstigt, und die Freiheit gegenüber den Beweggründen ist nicht ein Selbstzweck. Die oben genannte Entfaltung des menschlichen Wesens verlangt die Wahl des Guten. „Weil der Mensch die Fähigkeit hat das Gute, das Sein-Sollende, zu verwirklichen, deshalb hat er auch die Aufgabe, es zu verwirklichen. Er ist verantwortlich dafür, daß das Gute geschieht. Er wird dieser Verantwortung inne im Gewissen.“⁸⁶ Weil dem Menschen dazu die Freiheit gegeben ist, kann er es auch nicht tun und somit das Böse tun. Die Sünde muss als Möglichkeit bestehen, um der Freiheit Willen in der das Gute getan werden soll.

Zu der Erkenntnis, dass sich die menschliche Freiheit in ihrer höchsten Form ausdrückt, „wenn sich das menschliche Ich an Gott hingibt“⁸⁷, kann man Analoges über die Tätigkeiten des Geistes sagen. „Das menschliche Erkennen, Wollen, Lieben ist eine Teilnahme an Gottes geistigem Sein. In seinem Geiste ist der Mensch Bild Gottes. In ihm trägt er Gottes Züge. In ihm ist er Gott verwandt. Daher ist der Geist das Organ, in welchem er Gott ergreifen (wenn auch nicht begreifen) kann.“⁸⁸

Mit der Freiheit des Menschen hängt auch die Individualität seiner Seele zusammen. Sie muss eine einzelne sein, kann nicht von irgendeiner Form einer Gemeinseele abstammen oder abgespalten sein. Die Seelen sind nicht nur geschieden, sondern auch verschieden. Ähnlich wie die Leiber unterschiedlich sind, ist es auch bei den Seelen. Da die Seele das Selbst des Menschen ausmacht, werden die Unterschiede gewichtiger sein.⁸⁹

Das letzte Wesensmerkmal der Seele ist ihre Unsterblichkeit. Hier zeichnet Schmaus den Entwicklungsweg des Auferstehungsglaubens im Alten Testament nach. Im Neuen Testament wird diese Hoffnung zu einer von Jesus verbürgten Gewissheit: „Selbst wenn der Leib getötet werden

85 SCHMAUS, Katholische Dogmatik, 182.

86 EBD.

87 EBD., 183.

88 EBD.

89 Vgl. EBD., 184.

kann, die Seele kann keiner töten. Deshalb braucht niemand vor dem, der den Leib vernichten kann, einen letzten Schrecken haben.“⁹⁰ So ist dieses Fortleben nicht nur ein Symbolisches, etwa in den Gedanken der Familie, sondern ein echtes Fortleben „im eigenen Wesen“⁹¹. Dabei ist die Unsterblichkeit eben in der Natur des Geistes gegeben, in ihr „drückt sich die Unverlierbarkeit und Unzerstörbarkeit des göttlichen Ebenbildes in einer besonders lebendigen und folgenschweren Weise aus“⁹². Auch wenn die Unsterblichkeit der menschlichen Seele naturhaft ist, ist sie doch fundamental zu unterscheiden von der Unsterblichkeit Gottes, da erstere den Charakter eines Geschenks hat.

Als Wesensbestimmung muss die Unsterblichkeit (wenn auch nur dunkel) ins Bewusstsein des Geistes gelangen. Als Ahnung oder Hoffnung ist der Mensch also von seinem Wesen her auf ein ewiges Leben ausgerichtet. Umgekehrt heißt das: „In der naturhaften Sehnsucht und Hoffnung des menschlichen Geistes drückt sich also das von Gott stammende Wesen des Geistes aus. Die Herkunft der menschlichen Unsterblichkeitshoffnung von Gott ist die Bürgschaft dafür, daß dieses Ahnen und Wünschen keine falsche Rede des Geistes zu sich selbst, keine Selbsttäuschung, kein Irrwahn und kein Irrlicht ist.“⁹³

Dies sieht Schmaus auch durch Thomas von Aquin bestätigt, der in der Summe gegen die Heiden davon spricht, dass jedes Sehnen einen Gegenstand haben muss und nicht ins Leere laufen kann.⁹⁴

Der nächste Gegenstand, in dem sich der Geist in einer auf die Ewigkeit sich ausstreckenden Tätigkeit des Erkennens, Wollens und Liebens selbst vollzieht, ist das eigene Selbst. Er ist aber nicht nur auf sich selbst beschränkt, sondern greift über sich hinaus auf das Gute, Wahre und Schöne, „nach unvergänglichen Werten, letztlich nach dem personalen Wahren, Guten und Schönen, nach Gott“⁹⁵.

Weil der Geist innerlich mit dem Ewigen verwandt ist, besitzt er auch die „Fähigkeit Gott zu ergreifen“. Aber so kann er auch „bloß in Gott, dem personalen Wahren, Guten und Schönen, zu seiner eigenen Wesenserfüllung kommen“.⁹⁶

Somit ist die „Unsterblichkeit [...] ein neuer Erweis der unaufhebbaren menschlichen Verantwortlichkeit. Keiner, der einmal durch Gottes unergründlichen Ratschluß in die Geschichte eingeführt wurde, kann jemals wieder aus ihr austreten. Da nützt keine Anstrengung und Über-

90 EBD., 187.

91 EBD.

92 EBD., 187–188.

93 EBD., 188.

94 Vgl. EBD., 188–189.

95 EBD., 190.

96 EBD.

legung. Keiner kann wieder ins Nichts versinken. Wer einmal dem Abgrund entstieg ist, kann nicht mehr in ihn zurückkehren. Wer einmal zu existieren begonnen hat, muß oder darf immer existieren. Nur die Weisen des Existierens sind verschieden.“⁹⁷

3.2.5. Der Mensch als Geschöpf Gottes nach seiner von der Geistseele geformten Leiblichkeit

Das Heil, welches dem Menschen zugesprochen ist, ist ihm jeweils in seiner konkreten geschichtlichen Situation zugesprochen, in der der Mensch als leibliches Wesen existiert. Der Leib ist nicht nebensächlich, zufällig oder nachträglich zu seiner Seelenwirklichkeit hinzugefügt, sondern „Wesensbestandteil“ des Menschen. Für den Leib gilt, was für die ganze Schöpfung gilt, dass er sehr gut ist. Dieses Gutheißen erfährt eine Bestätigung und Vertiefung durch die Inkarnation, in der Gott selbst den Leib wählt, um in die menschliche Geschichte einzutreten.⁹⁸

Der Mensch erfährt durch seine leibliche Verfasstheit körperliche und zeitliche Grenzen seiner Existenz. So kann er sich den Phänomenen körperlicher Erschöpfung und Ermüdung sowie Krankheit und Alterung nicht entziehen. Schwäche und Hinfälligkeit seines Leibes konfrontieren ihn zudem mit dem unausweichlichen Faktum des Todes, dem er auch durch seinen Leib verfallen ist. In diesen Gesetzen des Leibes kommt die Geschöpflichkeit als Differenz zwischen dem Menschen und Gott klar zum Ausdruck. Doch wie sich im Leib des Menschen „die Vergänglichkeit und Begrenztheit des Menschen“ erweisen, so auch „zugleich seine Erlösung.“⁹⁹ Die Krankenheilungen Jesu sind Sinnbild eines neuen Lebens, einer neuen Qualität der Beziehung mit Gott, der ewigen Überwindung des Todes im Leben bei Gott. In der Auferstehung Jesu wird dieser Sieg für den Menschen zur Hoffnung auf die „Heilung und Heiligung“¹⁰⁰ des eigenen Leibes, worin dieser letztlich selbst Mittel zum Heil wird. Das Wirken des Menschen in der Welt ist nur durch seinen Leib möglich. Der nicht verleiblichte Geist kann in der raum-zeitlichen Welt nichts ausrichten. „Durch den Leib steht der Mensch in der Geschichte. Der Leib ist Ort und Werkzeug der Verwirklichung“.¹⁰¹ Gleichzeitig ist der Leib auch Mittel seiner Besonderung und Trennung von den anderen. Durch ihn wird die Individualität des Menschen sichtbar. Der Leib bewirkt beides: das Abgrenzen und Trennen genauso wie das Eingliedern in die „Ord-

⁹⁷ SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, 190.

⁹⁸ Vgl. EBD., 192.

⁹⁹ EBD., 193.

¹⁰⁰ EBD.

¹⁰¹ EBD.

nungseinheit des Alls“, wodurch der Mensch ein „Glied im Ganzen“ und der Welt verbunden ist.¹⁰²

Der Leib ist und bleibt jedoch auf die Seele hingeordnet und kann auch nur durch sie zur Verklärung finden. Bei aller Unterschiedlichkeit von Seele und Leib ihrer Herkunft nach, bilden sie doch „ein einheitliches, wenn auch spannungsreiches Ganzes“¹⁰³, wobei der Seele die Vorrangstellung zukommt. Dies belegt Schmaus mit dem Verweis auf das Konzil von Vienne 1311, in dem der hylemorphistische Gedanke von der Seele als „Wesensform des Leibes“¹⁰⁴ festgehalten wird. Diese Formung lässt aus Stoff überhaupt erst menschlichen Leib entstehen. „Nur der von der Seele überformte, unter ihr Gestaltgesetz und ihre Formkraft getretene Stoff ist menschlicher Leib.“¹⁰⁵

Abgelehnt wird die platonische bzw. manichäische Denkweise vom Leib als dem Gefängnis der Seele sowie Nietzsches Vorstellung, die den Leib über die Seele erhebt und dagegen erklärt: „Auch wenn der Geist den Stoff überformt und gestaltet, so unterdrückt er doch den Leib nicht. Er übernimmt die Führung und nimmt den Stoff in seinen Dienst, dient aber zugleich selber dem Leibe. [...] Aus der leiblich-seelischen Einheit und Ganzheit ergibt sich, daß alle geistigen Vorgänge, Erkennen, Lieben, Wollen begleitet, ja bedingt sind durch leibliche Vorgänge, durch leibliches Erkennen und sinnliches Begehren. Auch das geistliche, das übernatürliche Leben macht hiervon keine Ausnahme.“¹⁰⁶ „Ohne den Leib ist der Geist schwach und müde, dem Erkennen fehlt die Lebendigkeit und Kraft, dem Willen der Schwung und die Mächtigkeit, der Liebe die Glut und Innigkeit. Aber ebenso steht alles leibliche Geschehen, auch das unbewußte, unter dem Gesetze des Geistes. [...] Weil dem Leib die Gesetzmäßigkeit der Seele aufgeprägt ist, deshalb ist er Ausdruck des Geistes.“ In der Weise des verleiblichten Geistes ist der Mensch auch Person. Nicht als Geist allein, sondern als ganzer Mensch, doch „kraft seiner Geistigkeit“.¹⁰⁷

3.2.6. Herz

„Die Personalität des Menschen wird in der Schrift oft mit dem Wort Herz gekennzeichnet¹⁰⁸: Ps 16 (15), 9; Ps 22 (21), 27; 73 (72), 26; 84 (83), 3. Das Herz ist nach der Schilderung der Schrift

¹⁰² Vgl. EBD., 194.

¹⁰³ EBD., 195.

¹⁰⁴ EBD.

¹⁰⁵ EBD., 196.

¹⁰⁶ EBD.

¹⁰⁷ EBD., 197.

¹⁰⁸ Der folgende Abschnitt ist in Schmaus Dogmatik eine abgeschlossene in sich stimmige Einheit, weshalb er hier als Ganzes wiedergegeben wird.

gewissermaßen der Ort, wo Leib und Seele aufeinander stoßen und sich aufs innigste durchdringen. Es ist die lebendige Mitte, in welcher sich das menschliche Ich selbst besitzt, das Innen, wo es zu sich selbst kommt, wo alle seine Entscheidungen ihren Ausgang nehmen. Man kann sich die menschliche Natur gestuft denken, als ein Gefüge von ineinandergreifenden Seinstufen. Wenn man sie sich als eine von außen nach innen geschichtete Wirklichkeit denkt, dann ist das Herz der innerste Ort, wo sich alle menschlichen Kräfte ansammeln; wenn man es sich von oben nach unten geordnet vorstellt, dann ist das Herz die Tiefe, in welche alle Kräfte des Menschen hinabströmen, und aus der sie wieder emporsteigen. In dieser Weise schildert die Schrift das menschliche Herz als die lebendige Einheit von Geist und Leib. Das Herz ist der Geist, sofern er in die fühlende, lebendige Fieber des Leibes gelangt, ohne jedoch dumpf zu werden¹⁰⁹. In dieser Bedeutung verwendet die Schrift das Wort Herz unzählige Male und bezeugt eben so die leib-seelische Ganzheit des Menschen. Folgendes sei noch besonders hervorgehoben. Im Herzen wohnt Mut und Tapferkeit. Mit dem Herzen hält der Mensch der Gefahr stand. Im Herzen regt sich die Sorge, der Heldensinn und der Frohsinn. Kummer und Schmerz sitzen in den Wänden des Herzens. Im Herzen leben die Empfindungen und Leidenschaften, die Wünsche und Sehnsüchte, vor allem die Liebe. Das Herz antwortet auf den Wert. Aber auch die Gedanken, die guten und bösen, die selbstersonnenen Gesichte, die Urteile und Verurteilungen kommen aus dem Herzen. Auch alles Planen und Entschließen hat seinen Quell im Herzen. Insbesondere aber ist das Herz das Organ, mit dem das menschliche Ich sich Gott entgegenstreckt und Gott ergreift, mit dem es sich Gott im Unglauben versagt, die Stätte, wo Gott eintritt in das menschliche Ich. Der Mensch wird von Gott umgewandelt, indem er ein neues Herz bekommt. Siehe die Belege für diese Darstellung in großer Zahl in Kittels Wörterbuch zum NT, III 609–616. Daß das Herz die Mitte oder in anderer Vorstellung das Innen oder die Tiefe des Menschen ist, wo die den Menschen verwandelnde Begegnung mit Gott geschieht, ist z. B. ausgesprochen Lk 16, 15; Röm 5, 5; 8, 27; 2, 15; 10, 9; 6, 17; 2 Kor 1, 22; 4, 6; Kol 3, 15; 2 Thess 3, 5; Phil 4, 7; 1 Tim 1, 5; 2 Tim 2, 22. Dieser Begriff des Herzens, in welchem sich die leiblich-seelische Einheit des Menschen ausdrückt, ist über Ignatius von Antiochien, Augustinus, Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, Elisabeth von Thüringen, Gertrud die Große, Franz von Sales, Pascal, Newman in der Christenheit weiter überliefert worden.¹¹⁰

109 Vgl. Romano GUARDINI, Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal (Romano Guardini. Werke. Sachbereich Gestalt- und Werkdeutungen). Mainz ⁴1991, 177.

110 SCHMAUS, Katholische Dogmatik, 197–198.

3.3. Haecker und Schmaus – eine vergleichende Betrachtung

3.3.1. Schöpfung – Mensch – Geist

Wenn Schmaus die Schöpfungslehre und die darin enthaltenen Aussagen über den Menschen innerhalb der Systematik eines dogmatischen Lehrbuchs abhandelt, Haecker dagegen die unterschiedlichen Aspekte des Menschseins in mehreren kleinen Büchern als Antwort auf ein existentielles Ringen seiner Zeitgenossen, aber auch seiner selbst formuliert, dann wird es nicht verwundern, dass Stil, Umfang und Argumentationskraft der jeweiligen Gedankengänge bisweilen auseinandergehen. Nichtsdestotrotz treffen sich die beiden in ihrem Anliegen der Verkündigung und Adressierung (auch) an den gebildeten Laien. Das etwa im gleichen Zeitraum entstandene Opus hat dabei also einen sich überschneidenden Leserkreis.¹¹¹ Auch in den Themen finden sie mit Schöpfung, Geistseele, Leib und Gottebenbildlichkeit als Kern anthropologischer Gedankensysteme Gemeinsamkeiten. Lediglich die differenzierte Ausgestaltung des menschlichen Geistes bei Haecker und seine Metaphysik des Fühlens nehmen eine Sonderstellung ein und finden bei Schmaus (und jedem anderen vergleichbaren Autor dieser Zeit) keine direkte Entsprechung. Für einen Vergleich aus dem Bereich der akademischen Theologie eignet sich Schmaus noch am meisten, da er mit seiner Meditation über das Herz eine Thematik aufgreift, die auch in der Metaphysik des Fühlens anklingt: der Urgrund des Ichs.

Klassischerweise beginnen beide ihre Ausführungen mit der Schöpfung, die als Schöpfung aus dem Nichts charakterisiert wird, was eine absolute Alleinursächlichkeit Gottes bedeutet. Für Schmaus ist Schöpfung Gottes ursächliche Beziehung zur Welt, eine Ursächlichkeit, die aus der göttlichen Liebe hervorging und damit die Kluft aus Sein und Nichts überwunden hat. Bei Haecker hat Gott die Welt aus dem Nichts und, mit der Materie beginnend, in äußerster Entfernung zu sich selbst geschaffen und durch sein Schaffen Spuren seiner selbst in alles gelegt, so dass die ganze Welt, auch die Materie, sich in einer im Geist vollzogenen Rückkehr zu ihm befindet. So ist für ihn auch jeder evolutive Fortschritt von oben her zu denken, als eine Aktuierung der niedrigeren Seinsformen durch die höheren und somit als ein Rückkehren und Bereiten der Seinsordnungen auf die höchste ihrer geschöpflichen Form: den Menschen, der in seiner Geistigkeit den entscheidenden qualitativen Vorsprung gegenüber dem Tier hat. Gegenüber Schmaus ist dieses im Einklang mit dem katholischen Ordo-Gedanken befindliche evolutive Konzept einigermaßen komplex. Beiden ist gemein, dass die Geistseele des Menschen unmittelbar von Gott kommen muss und sich nicht von selbst aus etwas seinsmäßig so Verschie-

¹¹¹ Beispielsweise mit Willi Graf: Vgl. KNOOP-GRAF, Willi Graf, 334-335.

denem wie der Materie entwickeln kann. So stimmen beide darüber ein, Schmaus sogar, indem er Haecker zitiert, dass der Mensch die Mitte der Schöpfung ist, zwischen dem Materiellen und Geistigen. Die Signatur des Geschöpflichen, die alles trägt, was existiert, ist die Signatur von Beziehung, Verwiesenheit auf Gott und Rückkehrbewegung. Das bedeutet, dass der Mensch, der als einziges nach seiner Herkunft fragen kann, immer schon verwiesen ist auf ein Außerhalb der Schöpfung. Das Geschöpfliche selbst kann ihm keine Antwort geben. Weil der Mensch aus sich heraus und aus der Schöpfung allein nicht zu verstehen ist, muss die Frage nach dem Menschen, so Schmaus, eine Frage nach seinem Woher und Wohin sein, eine Frage, die in beiden Richtungen zu Gott führt und damit auch die Frage nach dem Schicksal beantwortet, welches das Heil des Menschen sein soll. Auch Haecker sieht in der Nichterklärbarkeit des Menschen aus sich selbst gegeben, dass vor der Frage nach dem Menschen die Frage nach Gott stehen muss. Für beide ist also ein natürliches Offenstehen des Menschen zu Gott hin klar sowie die Tatsache, dass der Sinn menschlichen Daseins nicht ohne den Bezug zu Gott zu verstehen ist, dass also alles erst im Licht der Offenbarung seinen Sinn erhält.

Wie also das Ziel des Menschen in seinem Schöpfer liegt und so ein von der Sehnsucht gezogenes Fortschreiten wichtigstes Charakteristikum des Menschen ist, wie der Bezug des Menschen zu Gott tief in seinem Wesen verankert ist, so drückt sich auch der Bezug Gottes zum Menschen auf eine besondere Weise aus, nämlich indem er ihm durch die Gottebenbildlichkeit Anteil an sich gewährt. Haecker sieht in der Gottebenbildlichkeit prinzipiell, formal sozusagen, die Geistigkeit des Menschen (als geschöpfliches Abbild der reinen Geistigkeit Gottes). Schmaus sieht darin die Ausstrahlung Gottes, also seine Erhabenheit, Macht, Selbsthabe, sprich Personsein, in analoger Weise auf den Menschen übergehen bzw. auch ihn bestimmen. Für Haecker, der in Gottes „Ego sum qui sum“ die Selbsthabe Gottes im Geist erkennt, wäre also auch Schmaus' Persondefinition als Selbstbesitz und Selbstbestimmung zustimmungsfähig, wenn er Personsein als Freiheit von, aber auch als Subjektivität gegenüber allen Dingen begreift. Freiheit ist für ihn daher ein wichtiges Implikat der Gottebenbildlichkeit, weil nur mit ihr die Möglichkeiten des geistigen Lebens voll ausgeschöpft werden können und auch Schmaus sieht in der Verantwortung, die der Freiheit innewohnt, die bedeutende Konsequenz der Gottebenbildlichkeit. Für Haecker ist im Merkmal der Gottebenbildlichkeit auch begründet, dass und warum der Mensch so sein will wie Gott, weil er diese Bestimmung in sich hat. Wenn er dies unter Negierung der geschöpflichen Differenz versuchen will, führt dies zum Abfall. Auch Schmaus sieht die Gottebenbildlichkeit zwar vorrangig in der Geistigkeit des Menschen verwirklicht, betont jedoch, dass sie unter Wahrung der leib-geistigen Einheit des Menschen den Menschen als Ganzen und

somit auch seinen Leib umfasst. Haecker würde dies vermutlich nicht verneinen, aber er trennt Leib und Geist stärker voneinander und isoliert hier die Gottebenbildlichkeit auf den Geist.

Während Schmaus ausführlich in klassischer Manier über die Eigenschaften der Geistseele Geistigkeit, Substantialität, Individualität und Unsterblichkeit referiert, interessiert sich Haecker vor allem an deren triadischer Ausfaltung in Erkennen bzw. Denken, Wollen und Fühlen. Auch für Schmaus ist die Geistseele Trägerin des Denkens, Wollens und Fühlens, allerdings nicht in dieser Dreierstruktur, sondern neben anderen Tätigkeiten des Geistes, sowie der Ort des Verlangens nach Gott. An anderer Stelle spricht er auch vom Denken, Wollen und Lieben, in welchem der Mensch analogisch Anteil hat am Sein Gottes. Ein bedeutendes Merkmal der Geistseele bei Schmaus ist die Freiheit des Willens und die daraus erwachsende Verantwortung des Menschen. Diese sieht auch Haecker, der sie im Bereich des menschlichen Willens verortet. Beiden ist klar, dass die Freiheit, wenn sie der Entfaltung des wahren Wesens des Menschen, die auf das Glück bzw. auf Gott zielt, dienen will, das Gute wählen muss, und dass sie sich in dieser Wahl nicht selbst einschränkt, sondern im Gegenteil im Einklang mit ihrer eigenen Wesensbestimmung als Vereinigung des Willens mit dem Guten (Haecker) ist. Trotzdem gehört zum Wesen der Freiheit auch die Möglichkeit der Wahl des Bösen. Die Sünde, die als Möglichkeit bestehen muss (Schmaus), besteht im Verlassen des Ordo durch den Willen, der sich der Zusammenarbeit und Unterordnung unter den Intellekt verweigert und sich ins Maßlose steigert.

Über die Betrachtung des Leibes soll nun auch noch einmal das Verhältnis von Leib und Geistseele bei Schmaus und Haecker in den Blick genommen werden. Für Schmaus ist der Leib in ein leib-seelisches Ganzes eingebunden, das aus gegenseitiger Bedingung unter Vorrang des Geistes besteht. Der Geist formt und durchwirkt den Leib, aber der Leib ist es auch, der das Geistige nach außen vermittelt und so zum Werkzeug der Verwirklichung des Menschen in der Geschichte wird. Gleichzeitig ist der Leib auch Begrenzung und Ausdruck von Geschöpflichkeit und Vergänglichkeit. Auch für Haecker ist der Leib zunächst die Basis des Geistes, das, was den Geist mit Eindrücken aus der sinnlichen Welt versorgt. Gerade die Verfasstheit durch Leib und Geist macht den Menschen, wie schon gesehen, zur Brücke zwischen Schöpfung und Gott. So ist für ihn der „spirituale Leib“ das Ziel und Geheimnis der Welt und die Verleiblichung hat eine wesentlich religiöse Bedeutung in der Inkarnation, die eine Sichtbarmachung und Verkörperung des Geistigen ist und so auch den Menschen befähigt, Geistiges zu korporisieren. Diese Befähigung und damit auch Aufgabe des Menschen hat aber auch die zweite Seite der Unsichtbarmachung des Sichtbaren, der Vergeistigung des Materiellen. So hat der Mensch als Mitte der Schöpfung zwischen Materie und Geist die Aufgabe der – so könnte man sagen

(neu-)platonischen – Rückführung aller Geschöpfe zu Gott. Und deshalb sind ihm die Sinne so zwiespältig, weil sie zum Werkzeug der Vergeistigung werden müssen und doch meist in Gefahr stehen, die Fähigkeiten des Geistes zu trüben. So steht Haecker vordergründig in der klassischen katholischen Tradition, die seit der Ausarbeitung des hylemorphistischen Konzepts durch Thomas von Aquin und dessen Quasi-Dogmatisierung auf dem Konzil von Vienne (1311) von einer Verschränkung der beiden Wesensbestandteile ausgeht, die dermaßen verfasst ist, dass die Seele den Körper so durchformt, dass er erst zum echt menschlichen Leib wird. Diesem Verständnis folgt auch Schmaus und arbeitet es entlang der Begriffe „verleiblichte Geistigkeit“ und „durch die Geistseele geformte Leiblichkeit“ in seiner theologischen und anthropologischen Bedeutung aus. Wenn man den gleichen – wesentlich kürzer ausfallenden – Ausführungen bei Haecker folgt, scheint man zunächst auf ein ähnliches Ergebnis zu kommen. Es ist von der drangsalhaften Einigung beider, Geist und Leib, die Rede, von der Tatsache, dass der Geist den Leib als Medium der Erfahrung und des Ausdrucks benötigt, dass die Materie den Menschen zur Brücke macht zwischen Gott und seiner Schöpfung. Wenn man jedoch die Ausfaltung des menschlichen Geistes in Denken, Wollen und Fühlen betrachtet, fällt auf, wie scharf Haecker jeweils zwischen den leiblich-sinnlichen Tätigkeiten und Empfindungen auf der einen und den rein geistigen Vollzügen und Gefühlen auf der anderen Seite trennt. Die Gefühle beispielsweise ordnet er in einer Dreierstruktur dem rein sinnlichen, dem seelischen (psychischen) und dem geistigen Fühlen zu. So sehr eine Differenzierung in die Wesensbestandteile des Menschen sinnvoll und legitim erscheinen mag, bei Haecker hat sie doch den Anschein einer undurchlässigen Trennung. Wenn er Seele und Geist derart voneinander trennt, dass ihnen jeweils unterschiedliche Arten des Fühlens zukommen, dann wäre zu erwarten, dass eine ontologische Erklärung für diese Trennung erfolgt. Er verweist auf die wissenschaftliche Psychologie, die eine Dreiteilung von Denken, Wollen und Fühlen vertritt¹¹², und spricht von einer menschlichen „Dreifaltigkeit: Körper, Seele und Geist“¹¹³. Der Seele kommt in seinen Ausführungen der kleinste Bereich zu. Sie ist Heimat der Mitgefühle, der Sympathie, der Einheit und Zusammengehörigkeit der Welt, daher auch soziale und verbindende Gefühle. Während körperliches Empfinden und geistige Gefühle wesentlich unmittelbar und unmitteilbar sind und eher zur Isolierung führen, haben seelische Gefühle mitteilbaren und verbindenden Charakter.¹¹⁴ Mit dieser Dreiteilung in Leib, Seele und Geist scheint er offensichtlich, anders als die meisten katholischen Autoren, Geist und Seele nicht synonym bzw. in der Bedeutung von Geistseele zu gebrauchen (in der die

¹¹² Vgl. HAECKER, *Metaphysik des Fühlens*, 296.

¹¹³ EBD., 300.

¹¹⁴ Vgl. EBD., 301–302.

Unterscheidung auf Bedeutungsnuancen bzw. unterschiedliche Bereiche der einen Geistseele hinweist), sondern echt zu unterscheiden – er spricht von „Mysterien ganz anderer Ordnung“¹¹⁵ – ohne diese Unterscheidung genauer zu begründen oder – wie sonst – in der Tradition zu verankern.

3.3.2. Herz

Schmaus verbindet den biblischen Befund über den Begriff des Herzens mit seinem Personverständnis. Die Bilder des Herzens als lebendige Mitte, Tiefe, Innen, der innerste Ort, zeigen für ihn den Kern der Person, den Selbstbesitz des Ich an, da, wo – wie gesehen – der Mensch abbildhaft zum Wesen Gottes sich selbst hat.

Haecker denkt den menschlichen Geist in trinitarischer Analogie als dreifaltigen Geist aus Denken, Wollen und Fühlen, die jeweils ihre Eigenart, ihren eigenen Akt und ihr eigenes Objekt haben und gleichzeitig aneinander teilhaben und in sich gegenseitig durchdringender Weise eine Einheit bilden. Dem Fühlen kommt dabei eine Sonderstellung zu, als es weniger ein Akt ist (akthaften Charakter hat es in seiner Begleitung des Denkens und Wollens), sondern viel mehr ein Erleben. Das Fühlen unterscheidet sich von den beiden anderen geistigen Vermögen dadurch, dass es immer ist, es kann nicht pausieren, es ist immer tätig und dabei unmittelbar. Der Mensch kann nicht nicht fühlen, es ist die grundlegende und ursprüngliche Seinsweise als Subjektivität. Zwar sind auch Denken und Wollen in gewisser Weise unmittelbar¹¹⁶, das Fühlen ist noch unmittelbarer, es ist der Urgrund für Denken und Wollen. So ist das Fühlen im Bewusstsein erster Ordnung, aber kaum in dem zweiten, das bedeutet: es ist im Bewusstsein unmittelbar gegeben, entzieht sich aber größtenteils – anders als das Denken und Wollen – seiner Reflexion.¹¹⁷ Wie das Denken auf das Wahre und das Wollen auf das Gute zielt, so zielt das Fühlen auf die Seligkeit. Die Seligkeit (die an anderer Stelle mit der Schönheit parallelisiert wird) ist Ziel und Heil des Menschen, als sie in Gott die Weise ist, „wie das Fühlen, also subjektiv die Fülle der Wahrheit und die Fülle der Güte, also Gott selber fühlt“¹¹⁸. Der Mensch fühlt daher subjektiv in seiner Seligkeit zugleich – als Objekt – das Sein Gottes. „Das Fühlen ist sozusagen die primordiale Seinsweise des vollen Seins als Geist und Subjektivität.“¹¹⁹

115 EBD., 300.

116 Sie brauchen Bilder, das Erkannte oder Gewollte ist dann aber unmittelbar gegeben.

117 Während der Geist sich auf sich selbst erstrecken und sich selbst erfassen kann nur in Bildern, ist das Fühlen ohne Bilder. Es bedient sich dieser Bilder eher nachrangig, um damit nach außen zu vermitteln, was es fühlt.

118 HAECKER, *Metaphysik des Fühlens*, 294.

119 EBD., 291.

Das Fühlen geht direkt auf das Sein selber und dessen Befinden. Dies ist ein Wissen, das jeder Mensch unmittelbar hat. Das Sein zielt auf Seligkeit.¹²⁰

Für das Fühlen als Urgrund, als primordiale Seinsweise, als Subjektivität, als unmittelbar und nicht pausierend, wählt Haecker dann das passende Bild des Meeres, das die Unerforschlichkeit und Unerschöpflichkeit, Kraft und Dynamik, Ruhe und Tiefe des Fühlens ausdrückt. Hier trifft er mindestens in der Bildsprache, aber sicher zum Teil auch in der Sache das, was Schmaus mit dem Innen, der Tiefe des Herzens als Mitte des Ich, wo sich das Ich unmittelbar gegeben ist, bezeichnet.

Subjektivität scheint für Haecker jedoch nur etwas relativ Gutes und sehr Fragiles zu sein, sofern die maß-gebende Verbindung mit der Objektivität nicht gewährleistet ist. Das Maß ist es, welches vor Einseitigkeiten der romantischen Gefühlsbetontheit auf der einen und des rationalistischen Formalismus auf der anderen Seite bewahrt. Wenn dem Fühlen als Subjektivität die Würde des Urgrunds zukommt, dann nicht als herauslösender Eingriff in die Einheit des Geistes. Denken, Wollen und Fühlen müssen in einem sich gegenseitig ausbalancierenden Verhältnis stehen, dessen Kontrolle und Vormachtstellung nun gerade nicht das Fühlen, sondern der Intellekt innehat. In Gott allein, der seine Subjektivität und seine Objektivität zugleich ist, ist diese Balance aufgrund des Ineinanderfallens aufgehoben.

Trotzdem kann in der Vorstellung des Fühlens als reine Subjektivität, als Fühlen seiner selbst, das unmittelbarste Haben und Gewahrsein seiner selbst, also das Personsein, wie es Schmaus versteht, getroffen sein.

Für Schmaus sind Gefühle und Leidenschaften gemeinsam mit Wünschen und Sehnsüchten im Herzen des Menschen beheimatet. Hier sammeln sich alle menschlichen Kräfte und gehen auch von hier wieder aus. Dabei unterscheidet Schmaus nicht zwischen geistigen, seelischen und körperlichen Gefühlen, wie Haecker es tut. Es ist das ganzmenschlich personale Gefühlsleben, von dem hier die Rede ist. Aber nicht nur das Gefühlsleben, auch Gedanken, „Urteile und Verurteilungen“ sowie „Planen und Entschließen“¹²¹ nehmen von hier ihren Ausgang. Das ganze menschliche Denken, Wollen und Fühlen also, wenn man Haeckers Dreiteilung hier auf Schmaus verwenden will.

Haeckers eigentliches Anliegen in der Metaphysik des Fühlens ist es, das Fühlen als eine Eigenart des Geistes und somit in seiner Unterscheidung zum Leiblichen und Seelischen als geistiges Fühlen zu erweisen. Dass dieses geistige Fühlen neben dem Denken und Wollen zur

¹²⁰ Vgl. HAECKER, *Metaphysik des Fühlens*, 292.

¹²¹ SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, 197–198.

vollen Ausdruckskraft des menschlichen Geistes gehört, sieht er im Verweis auf die zwei großen Denker Kierkegaard und Pascal gegeben.

Kierkegaard schreibt in seinem Tagebuch von einem Erlebnis unbeschreiblicher Freude.¹²² Haecker identifiziert das als spontanes geistiges Gefühl mit den Merkmalen „verschwiegen“, „schwer mitteilbar“ und „unvergesslich“; zudem hat es „umformenden“ Charakter, der typisch für eine Art von Erweckungs- oder Durchbruchserlebnis ist.¹²³ Genau bei dieser Art Erlebnis wird auch Pascal von einem geistigen Gefühl begleitet, mit der Leidenschaft des Feuers, das gleichzeitig mit einer inneren Ruhe war.¹²⁴

Für Haecker ist – und damit wird das oben Gesagte noch einmal erhellt – das Besondere an einer solchen Durchbruchserfahrung, dass in diesem Moment der durch das Fühlen erlebten vollkommenen Subjektivität auf wundersame Weise ein klarer Blick für das Ganze in seiner gottgewollten Ordnung ermöglicht wird. Solche Durchbruchserfahrungen lassen im Moment der vollkommenen Subjektivität einen klaren Blick für das Ganze bekommen. Im Moment der Subjektivität wird die Objektivität transparent, das heißt, – nach dem oben erschlossenen Personverständnis – je näher der Mensch sich selbst ist, desto bewusster und klarer nimmt er auch die Welt als Ganzes wahr und weiß sich ihr verbunden.

Haeckers Hauptargument für die Annahme von geistigen Gefühlen ist die Tatsache, dass Gott Gefühle wie Barmherzigkeit und Liebe zugesprochen werden. Da Gott reiner Geist ist, müssen auch diese Gefühle rein geistiger Art sein. Für Haecker ist klar: Wenn das Fühlen im Menschen eine so bedeutende Rolle einnimmt, dass es in dreifacher Weise, in Leib, Seele und Geist auftritt und im Herzen des Menschen seine Mitte hat, dann muss es für dieses Fühlen auch eine Entsprechung im Schöpfer geben. Interessant ist hier ein Zweifaches: Diese Entsprechung des menschlichen Fühlens kann in Gott nur eine geistige sein. Wenn es geistige Gefühle gibt, gibt es sie auch im menschlichen Geist. Ob sich hier nicht unmerklich ein Zirkelschluss eingeschlichen hat? Das Herz ist die Mitte des Fühlens, somit ist hier auch für Haecker, ähnlich wie bei Schmaus, eine Einheit der ganzmenschlichen Gefühle gegeben. Denn so sehr Haecker das geistige Fühlen betont, muss auch er zugeben, dass es eigentlich immer der ganze Mensch ist, der fühlt.

Die nächste Entsprechung für das, was Haecker unter den geistigen Gefühlen versteht, findet sich tatsächlich bei Pascal, der als der neuzeitliche Vertreter eine *philosophia* bzw. *theologia cordis* gilt, und auf den sowohl Schmaus als auch Haecker in ihren Ausführungen verweisen.

¹²² Eintrag vom 19. Mai 1838. Vgl. Søren KIERKEGAARD, *Die Tagebücher 1834–1855*. Auswahl und Übertragung von Theodor Haecker. Leipzig ²1941, 93.

¹²³ Vgl. HAECKER, *Metaphysik des Fühlens*, 294.

¹²⁴ Vgl. Blaise PASCAL, *Gedanken*. Kommentar von Eduard Zwierlein (Suhrkamp-Studienbibliothek 20). Berlin 2012, 212.

Pascal sieht einen Zusammenhang zwischen dem Geist und den Leidenschaften in der Art, dass ein reiner Geist durch starke Leidenschaften begleitet wird, und dass diese Leidenschaften, auch wenn sie ihren Ursprung oder Entsprechung im Körper haben, geistiger Art sind. Es gibt zwar auch ungeordnete, niedrige Leidenschaften, aber eben auch solche, die „Geist haben“¹²⁵. Und so beklagt Pascal, dass Vernunft und Liebe unberechtigt auseinandergerissen wurden, wo sie doch „nur ein einzig Ding“¹²⁶ sind, wobei sich die Liebesfähigkeit in gleicher Weise entwickelt, wie sich der Geist zu seiner Gänze ausbildet. So ist für Pascal das menschliche Leben vor allem durch Lieben charakterisiert. Es ist dessen Grundbewegung.

Für diese Einheit von Liebe und Vernunft, von Fühlen und Erkennen ist auch für Pascal das Herz das zentrale „Organ“. „Das Herz hat seine Vernunftgründe, welche der Verstand nicht kennt“.¹²⁷ Dieser viel zitierte Satz Pascals meint eben keine Trennung von Herz und Verstand, keine unkontrollierbare Subjektivität oder Emotionalität, es soll genau nicht das Emotionale in Gegensatz zum Rationalen bringen. Herz ist bei Pascal eine „Erscheinungsform des Geistes. Der Akt des Herzens ist ein für die Erkenntnis ‚gebender‘ Akt. Bestimmte Dinge gelangen nur im Herzensakt zur Gegebenheit. Da bleiben sie aber nicht in arationaler Intuition, sondern sind intellektuell-logischer Durchdringung zugänglich.“¹²⁸ Wie bei Haecker ist hier ein Zusammenspiel der geistigen Vermögen vonnöten, eine gegenseitige Hilfestellung für vollmenschliches Erkennen und Erfassen der Wirklichkeit.¹²⁹

125 GUARDINI, Christliches Bewußtsein, 124.

126 EBD., 133.

127 PASCAL, Gedanken, 34.

128 GUARDINI, Christliches Bewußtsein, 144.

129 An dieser Stelle soll noch auf eine ergänzende Interpretation von Max Scheler hingewiesen werden. Bezüglich des Satzes „le coeur a ses raisons“ sagt er: „Er versteht darunter eine ewige und absolute Gesetzmäßigkeit des Fühlens, Liebens und Hassens, die so absolut wie die der reinen Logik, die aber in keiner Weise auf intellektuelle Gesetzmäßigkeit reduziert werden kann.“ Max SCHELER, Gesammelte Werke 2. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Bonn 2000, 260. Scheler kritisiert, dass Pascal hier oft missverstanden wurde. Gemeint ist gerade nicht, dass das Herz auch mitreden dürfen soll, oder dass man dem Herz bzw. dem Gefühl zu Lasten des Verstandes den Vorzug geben sollte, dass der Verstand mal nachgeben müsse. Gemeint ist etwas anderes: „Es gibt eine Erfahrungsart, deren Gegenstände dem ‚Verstande‘ völlig verschlossen sind; für die dieser so blind ist wie Ohr und Hören für die Farbe – eine Erfahrungsart aber, die uns *echte* objektive Gegenstände, und eine ewige Ordnung zwischen ihnen, zuführt, eben die *Werte*; und eine Rangordnung zwischen ihnen. Und diese Ordnung und die Gesetze dieses Erfahrens sind so bestimmt, genau und einsichtig wie jene der Logik und Mathematik; d.h. es gibt evidente Zusammenhänge und Widerstreite zwischen den Werten und den Werthaltungen und den darauf sich aufbauenden Akten des Vorziehens usw., auf Grund deren eine wahre Begründung sittlicher Entscheidungen und Gesetze für solche möglich und notwendig ist.“ EBD., 261. Haecker würde zwar nicht sagen, dass die Gegenstände des Fühlens dem Verstande verschlossen sind. In seinem perichoretischen Verständnis sind alle drei, Denken, Wollen und Fühlen aufeinander bezogen. Aber sie besitzen eben auch ihre Eigenständigkeit und sind nicht einfach austauschbar. Von daher sind ihre Erfahrungsgegenstände auch unterschieden und so müsste Haecker doch gewissermaßen zustimmen.

Das Herz als das Organ des „esprit finesse“ unterscheidet sich vom geometrischen, also vom abstrakt-logischen Geist, aber wirkt hinsichtlich der Erkenntnis mit ihm zusammen. Zusammen ergeben sie „Kraft und zugleich die Biegsamkeit des Geistes“¹³⁰. Pascal sieht im Herzen die Grundlage des menschlichen Erkennens und somit der Vernunft vorgängig. „Wir erkennen die Wahrheit nicht nur mit der Vernunft, sondern auch mit dem Herzen“.¹³¹ So werden die Prinzipien zuerst im Herzen erkannt, worauf die Vernunft in ihrer weiterführenden Arbeit aufbauen muss. Die Weise dieses Erkennens im Herzen nennt Pascal fühlen: „Das Herz fühlt, daß es im Raum drei Dimensionen gibt und daß die Zahlen unendlich sind und die Vernunft beweist hierauf, daß es keine zwei Quadratzahlen gibt, von denen die eine das Doppelte der anderen ist. Die Prinzipien fühlt man, die Lehrsätze werden gefolgert, und das Ganze mit Gewißheit, wenn auch auf unterschiedlichen Wegen – und es ist ebenso unnütz und ebenso lächerlich, daß die Vernunft vom Herzen Beweise für seine ersten Prinzipien verlangt, wenn sie ihnen zustimmen will, wie es lächerlich wäre, daß das Herz von der Vernunft ein Gefühl für alle Lehrsätze verlangte, die diese beweist, wenn es sie annehmen will.“¹³²

Genauso betont Haecker, dass das Fühlen eine eigene Weise der Bezogenheit und des Erfassens von Sein ist und gerade nicht Erkennen, welches in klarer Unterscheidung dem Intellekt als ihm eigener Akt zugewiesen wird; gleichzeitig spricht er von einer gegenseitigen Durchdringung der geistigen Kräfte. Da er selbst sagt, dass Pascal und Kierkegaard das Fühlen als geistiges Fühlen in ihrer Existenz erlebt, es aber nicht explizit als Lehre formuliert, sondern nur implizit davon gesprochen haben, muss hier nicht weiter darauf hingewiesen werden, dass zwar begrifflich in beiden Fällen von Erkenntnis die Rede ist, sowohl bei Herz als auch bei Verstand, dass aber doch unterschiedliche Weisen des Erkennens bzw. Erfassens gemeint sind, was unterstrichen wird durch die Tatsache, dass Pascal ja dann auch das Erkennen des Herzens „fühlen“ nennt.

Diese Unterschiedenheit der Erkenntnis- bzw. Erfahrungsweise wird noch deutlicher in Guardinis Interpretation. Hier hat das Herz bei Pascal seine tragende Rolle in der Werterfahrung, welche das In-Schwingung-Kommen des Geistes ist. Es ist das Organ der Liebe, das die für den Wert sensible Sphäre des Geistes ist. „Diese Liebe bedeutet nämlich die Bezogenheit der verlangenden und fühlenden Menschenmitte auf die Idee“, somit ist das Herz „Organ für den Wertcharakter des Seins“¹³³. Haecker, der den Begriff des Wertes nicht mag, weil er ihm vage und mißbraucht ist, gesteht doch zu, dass die Werte eine Sache des Fühlens sind, insofern sie vom Intellekt nur unter Bedingung der Mitwirkung des Fühlens gesehen werden können. Das

130 GUARDINI, Christliches Bewußtsein, 125.

131 PASCAL, Gedanken, 33.

132 EBD., 33.

133 GUARDINI, Christliches Bewußtsein, 14.

Fühlen „erkennt nicht selber als reines Fühlen, aber kombiniert mit dem Intellekt, schafft es eine spezifische Erkenntnis ästhetischer, ethischer oder religiöser Werte“¹³⁴. So sagt Haecker in Einklang mit Pascal, dass die Liebe das Erkennen zwar nicht ersetzt, „aber die Fülle des Erkennens ist nicht möglich ohne die Liebe als Fühlen“¹³⁵.

3.3.3. Kurzer Exkurs zu Augustinus

Ein Autor, der sowohl Haecker als auch Schmaus zur (kritischen) Auseinandersetzung diene, ist Augustinus. Daher soll an dieser Stelle ein kurzer Blick auf die behandelte Thematik bei Augustinus geworfen werden. Dabei geht es weniger um den Nachweis von Abhängigkeiten als vielmehr um die Erhellung des Gedankenhorizontes, innerhalb dessen die von Haecker und Schmaus vorliegenden Texte entstanden sind.

Die Grundlage des augustiniischen Gedankengangs ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen und damit der Gedanke, dass der menschliche Geist (*mens*) als Wesenskern des Menschen Bild Gottes und damit Bild der Trinität ist, das sich in ihm als solches ausdrückt und findet. Dies gedanklich nachzuvollziehen, unternimmt Augustinus in Teilen von *De trinitate*. Ob Haecker allerdings *De trinitate* in diesem Sinne gelesen hat, ist nicht unbedingt selbstverständlich, und aus der knappen Kommentierung nicht ersichtlich. Es ist auch nicht bekannt, ob Haecker Michael Schmaus' Arbeiten¹³⁶ dazu gekannt hat.

Im menschlichen Geist werden von Augustinus zwei Triaden gesehen. Zum einen *mens – notitia – amor* und zum anderen *memoria – intelligentia – voluntas*. *Mens*, *notitia* und *amor* verhalten sich nicht als Teil-Ganzes Verhältnis, sondern sie sind gleich. Sie werden als Einheit gedacht, welche die Differenzen nicht auslöscht. Mit dem Konzept des Mittleren zwischen zwei Größen, das Augustinus aus einer Analyse des menschlichen Urteilens ableitet, ist die triadische Struktur fest geschrieben und nicht um eines oder mehrere Glieder erweiterbar.¹³⁷ Inhaltlich entfaltet wird die Triade folgendermaßen: Der Geist erinnert sich, sieht sich ein und will sich. Gedächtnis, Einsicht und Wille durchdringen sich gegenseitig: Die Einsicht sieht nicht nur sich, sondern auch Gedächtnis und Wille ein; der Wille will auch Gedächtnis und Einsicht und das Gedächtnis umfasst nicht nur sich selbst, sondern auch Einsicht und Wille. „[A]llem

¹³⁴ HAECKER, *Metaphysik des Fühlens*, 337.

¹³⁵ EBD., 340.

¹³⁶ Vgl. Michael SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus* (Münsterische Beiträge zur Theologie 11). Münster 1927.

¹³⁷ Vgl. Roland KANY, *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu „De trinitate“* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 22). Tübingen 2004, 512-513.

Sich-Denken liegt als Bedingung seiner Möglichkeit das Sich-immer-schon-Wissen voraus.“¹³⁸ Es ist ein unmittelbares, nicht intentionales Selbstwissen. Wie dem einzelnen Guten das Gute selbst zugrunde liegt, so auch aller Reflexivität des Geistes eine ursprüngliche Selbstgegenwart, das Innerste menschlicher Existenz. Dieses Sich-Wissen ist Einheit noch vor der Entzweiung, die für gegenständliche Erkenntnis notwendig ist. Die Einheit ist Bedingung für die daraus folgende Dreiheit von Erkennendem, Erkanntem und Erkenntnis. In dieser innersten Selbstgegenwart seines Geistes ist der Mensch „Trinität“ und damit Bild Gottes.¹³⁹

Als Konkretisierung dieser Trias kann „*memoria, intelligentia und voluntas*“ gesehen werden. Dabei meint *memoria* nicht das Gedächtnis als „Speicher von Vergangenen“¹⁴⁰, sondern als sich selbst gegenwärtiger Geist. Sie ist die Seelenkraft, mit der wir unser ganzes Wissen festhalten, auch wenn wir nicht daran denken. Die *Intelligentia* ist die Einsicht seiner selbst. In der Interpretation von Schmaus ist sie „jenes höhere geistige Vermögen, durch das die Seele des Intelligiblen, des Wahren, Schönen, Guten inne wird. Es ist das Auge, mit dem die Seele das Unwandelbare, Ewige schaut, mit dem sie Gott selbst erkennt, als das an sich Wahre, an sich Gute, durch das sie ihrer eigenen Gottebenbildlichkeit bewußt wird.“¹⁴¹ Es handelt sich also nicht um die diskursive *ratio*, sondern den Terminus der Kontemplation: das intuitive Erkennen. Die *Voluntas* wiederum ist ein verbindendes Streben, das den Bezug der beiden anderen Größen zueinander realisiert.

Beide Triaden sind „nicht etwas, das der Geist hat, sondern sie sind der Geist“¹⁴². Die dreifaltigen Strukturen geistiger Akte werden als Abbilder jenes ursprünglichen Selbstbewusstseins (*mens – notitia – amor*) herausgearbeitet, in dem der menschliche Geist am unverstelltesten Geist und insofern Ebenbild Gottes ist. Die beiden Triaden befinden sich epistemologisch zwar auf zwei unterschiedlichen Ebenen, aber sie hängen eng miteinander zusammen. Mit der ersten Trias *mens – notitia – amor* ist eine ungegenständlichere Erkenntnisebene gemeint, während die zweite Trias *memoria – intelligentia – voluntas* sich bereits auf bestimmte Aspekte des Geistes bezieht. Sie sind also im Verhältnis von Grundlage und Konkretion bzw. von verschiedenen Aspektaussagen einer grundlegenden triadischen Struktur zu verstehen.

Memoria ist also nicht als konkretes Vermögen des Geistes zu verstehen im Sinne des Gedächtnisses, sondern als völlige Selbstpräsenz des Geistes (als transzendentaler Ermöglichungsgrund jeglichen konkreten Gedenkens; Es ist die Selbstgegebenheit des seienden Geistes bzw. des Seins

¹³⁸ EBD., 516.

¹³⁹ Vgl. EBD., 517-518.

¹⁴⁰ EBD., 519.

¹⁴¹ SCHMAUS, Psychologische Trinitätslehre, 266.

¹⁴² KANY, Augustins Trinitätsdenken, 519.

als Geist (*mens*)). *Intelligentia* als erkennendes Vermögen des Geistes qua Vernunft meint keine gegenständliche Erkenntnis, sondern bezieht sich auf die vollständige erkennende Selbstdurchdringung des Geistes (in der Erkennender und Erkanntes vollständig ineinander aufgehen) im Sinne der *notitia*. *Voluntas* schließlich meint wiederum nicht das konkrete Wollen eines konkreten Dinges oder Sachverhaltes, sondern die vollständige willentliche Selbstbejahung des Geistes (in ungegenständlicher Weise) als *amor*, in der Liebender und Geliebtes vollständig aufgehen und umfassen sind. Die beiden Triaden hängen also engstens miteinander zusammen, und zwar in der Weise, dass in der Triade *memoria – intelligentia – voluntas* die Triade *mens – notitia – amor* als deren ungegenständlicher Grund präsent ist. Brachtendorf sagt dazu: „Augustinus zufolge ist der menschliche Geist in seinem Innersten nichts anderes als ein stetiger, kognitiv-voluntativer Selbstbezug. [...] Selbsthabe ist kein willkürlich zu vollziehender oder zu unterlassender Akt, sondern ein der *mens humana* wesentlicher Vollzug, durch dessen Invarianz allererst die in allen nach außen gerichteten Akten durchgängige Identität des Geistes garantiert wird. Nur aufgrund dieses immer bestehenden Selbstbezugs kann ich all meine Weltbezüge überhaupt *meine* nennen.“¹⁴³ Die drei Funktionen sind nicht einfach auf die göttlichen Personen übertragbar. Bei Gott ist es sogar so, dass jede einzelne Person jede der drei Funktionen ausübt, in Bezug auf sich selbst und auf die anderen. Denn drei sind nicht mehr als eins, und wenn es um *ad se*-Eigenschaften geht, repräsentiert jede Person die ganze Trinität.

3.3.3.1. Thesen zum Vergleich mit Augustinus

Aus den Verhältnisbestimmungen wird deutlich, dass alle Größen ihre eigene Dignität besitzen. Auch wenn Haecker es nicht so präzise herleitet wie Augustinus, muss von einer Gleichheit der Trias-Teile ausgegangen werden. Ihre substantielle Einheit ist im Geist gegeben, sie sind jeweils Ausdrucksform und Tätigkeit des einen Geistes. Ihre Eigenständigkeit wird durch die jeweils sehr genau zugeschriebene, nicht veräußer- oder übertragbare Funktion gewährleistet. Trotzdem sind sie aufs engste aufeinander bezogen und angewiesen in der Ausübung ihrer Tätigkeit. Die spekulative Höhe einer Dreiheit, die notwendigerweise Dreiheit ist durch ein Mittleres, das zwei aufeinander bezogene Größen miteinander verbindet, erreicht Haecker in seiner triadischen Ausfaltung des menschlichen Geistes nicht. Was Haecker bei Augustinus kritisiert, nämlich, dass *memoria* und *intelligentia* zusammengehören, ist ja gerade das für die trinitarische Wesenseinheit bedeutende Moment. Das sich aus Einem Herausdifferenzierende

¹⁴³ Johannes BRACHTENDORF, *Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes – Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten*. In: Ders. (Hg.), *Gott und sein Bild – Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*. Paderborn/Wien u.a. 2000, 155–170, hier 165.

und durch ein Drittes wieder mit sich verbunden Werdende, das bei Augustinus in Präzision und Komplexität ausgearbeitet wird, reduziert Haecker auf die differenzlose Einheit von *memoria* und *intelligentia*. Dagegen scheinen seine Trias-Elemente auf einmal fast zu selbständig, zu sehr voneinander getrennt. Eine nur relationale Unterschiedenheit scheint nicht gegeben. Die Durchdringung der drei Fakultäten, die Haecker im Rechtsbeispiel offensichtlich machen will, wirft die Frage auf, ob hier nicht ein Zusammenwirken auf eher sozial-kommunialer Ebene stattfindet als eines, das aus einer inneren Wesenseinheit herausfließt. Ein Hauptunterschied liegt natürlich darin, dass sich die Überlegungen Augustins fast grundsätzlich auf die vor-reflexive oder zumindest vorgegenständliche Ebene beziehen, wohingegen bei Haecker – unter Ausnahme der Analyse des Fühlens – konkrete kategoriale Geistfunktionen beschrieben werden. Die entscheidende Übereinstimmung besteht in der Bedeutung des geistigen Fühlens bei Haecker und der *mens* bzw. *memoria* bei Augustinus. Beide sehen jeweils dort den Grund des Geistes in seinem Selbstgewahrsein.

4. „Der Christ und die Geschichte“ – Haeckers Geschichtsphilosophie

4.1. Geschichte und Metaphysik

„Der Christ und die Geschichte“ erscheint 1935 bei Jakob Hegner in Leipzig. Anlässlich eines Vortrags vor katholischen Studierenden in Freiburg zu ebendiesem Thema kommt es zu „groben nationalsozialistischen Pöbeleien [...] und publizistischen Angriffen“¹. Der Freiburger Studentenkurier ist aufgebracht über diese Art des „politischen Katholizismus“, der zwar die Kritik am Nationalsozialismus nicht offen ausspricht, aber hinter „vielwendige[n] Begriffe[n] versteckt“.² So muss dieses Buch, das zunächst und für Menschen heute auf den ersten Blick nicht so wirkt, doch auch als öffentlicher Beitrag zur gesellschaftlichen und politischen Situation seiner Zeit verstanden werden.

Haecker beginnt seine geschichtsphilosophischen Ausführungen mit einem Nachdenken über die Metaphysik. Diese ist eine Wissenschaft, die sich des menschlichen Verstandes bedient und auf der Ebene des Natürlichen im Menschen arbeitet. Ihre Methoden sind Intuition und syllogistisches Denken, ihr Gegenstand das ewige Sein und die hiervon abgeleiteten Prinzipien und Axiome. Ihr Verhältnis zur Geschichte ist ein loses, denn wenn die Wahrheit auch nur im Verlauf der Geschichte oder als ein Moment in der Geschichte einsichtig wird, so ist sie in dem Moment, da sie einsichtig wird, selbst nicht mehr geschichtlich, sondern gewissermaßen übergeschichtlich, da ihr Geltungsanspruch ein absoluter ist und als solcher nicht von kontingenten Dingen abhängig. Dies scheint zur Folge zu haben, dass sie „eine viel innigere [Beziehung] zum Ewigen“³ haben müsste. Dass dies nicht so ist, liegt in der besonderen Beschaffenheit der Geschichte (s.u.). Jedoch sieht sich die Metaphysik der Gefahr ausgesetzt geschichtsvergessen zu sein, und doch ist sie die natürliche Voraussetzung jeder Theologie, und die „könnte sich überhaupt nicht von der

1 SIEFKEN, Theodor Haecker, 51.

2 EBD.

3 Theodor HAECKER, Der Christ und die Geschichte. In: Werke. Bd. 4. München 1965, 177–313, hier 186.

Stelle rühren ohne sie, sie wäre stumm, sie hätte keine Sprache“⁴. So wie die Metaphysik zum natürlichen Bereich des Menschlichen gehört, gehört der Glaube zum Übernatürlichen.⁵ „Der Glaube des Christen ist seinem Wesen nach dogmatisch, oder er ist nicht.“⁶ Da man Christ nur durch den Glauben ist, ist das Dogma konstitutiv für das Leben des Christen, und hier besteht auch ein tieferer Zusammenhang zur zeitlichen, also geschichtlichen Existenz des Menschen. Denn das Dogma ist „für ihn die einzige Möglichkeit, daß das Ewige Halt gewinne in der Zeit“⁷. Ewigkeit und Zeit fallen zusammen, wenn im Dogma eine übernatürliche Wahrheit durch übernatürliche Autorität verkündet wird und dieses Übernatürliche den Glauben des natürlichen, in der Welt verhafteten Menschen ausmacht.⁸ Es kommt hinzu, dass das Dogma selbst geschichtlich ist, was es wiederum „radikal von jeder metaphysischen Intuition und Einsicht“⁹ unterscheidet. Dieser Unterschied zwischen Metaphysik bzw. Philosophie und Theologie liegt in der Bedeutung der Geschichte. Denn indem die Menschwerdung Gottes ein zutiefst geschichtliches Ereignis ist und diesen geschichtlichen Charakter bis zum Schluss behält, wird die Geschichte auf eine besondere Weise geadelt: Sie wird von Gott selbst, der ewig ist, angenommen. Und das bestimmt schließlich auch das Wesen des Dogmas, welches dieses Geheimnis der Zusammenkunft von Gott und Mensch in der Geschichte verkündet: „Durch Gottes Ratschluß hat gerade das Dogma, das die Zeit und die Geschichte unverlierbar voraussetzt, die Fülle der ewigen Wahrheit in sich, welche die Erkenntniskraft des erschaffenen menschlichen Geistes weit übersteigt. Das Dogma ist immer bis ans Ende an eine bestimmte Zeit in der Geschichte gebunden, die nicht aufgehen kann in seinem ewigen Inhalt oder ihm gegenüber wesenlos und nichtig werden kann [...], sondern im Gegenteil, unaufhebbar mit zu diesem Inhalt selber gehört, in ihn so gottmenschlich verwachsen ist, daß nichts sie auseinanderreißen kann vor dem unausdenkbaren Ereignis und Mysterium der Verwandlung und des Ewigen Lebens.“¹⁰ Haecker formuliert es nicht direkt, aber die Analogie liegt nahe: Wie in Jesus Christus sich die menschliche und göttliche Natur vereinen, so vereint sich im Dogma die übernatürliche, ewig zeitlose Wahrheit mit der natürlichen Geschichte des Geschöpfes. Eine andere Analogie verwendet Haecker hier allerdings: Wie sich Natur zu Übernatur verhält, also Metaphysik zur Offenbarungstheologie, so verhalten sich auch natürliche, also profane Geschichte und heilige, eschatologische Geschichte zueinander.¹¹

4 HAECKER, Christ und Geschichte, 189.

5 Vgl. EBD., 179.

6 EBD., 180.

7 EBD., 181.

8 Vgl. EBD., 184.

9 EBD., 185.

10 EBD., 186.

11 Vgl. EBD., 191.

Dadurch, dass das Verhältnis der Metaphysik zur Geschichte kein besonders starkes ist, kommt Theologie erst zu ihrer Fülle, wenn sie ihre eigene Geschichtlichkeit anerkennt. „Der Unterschied zwischen dem Gotte Abrahams, Isaaks und Jakobs und dem der Philosophen und Gelehrten ist neben andern auch wesentlich ein geschichtlicher.“¹² Dem Christen, dem Theologen ist es verboten, geschichtslos zu denken, da Gott die Geschichte und in der Geschichte wirkt. „Es ist der Philosoph und Metaphysiker im Menschen, der sich wundert, daß Pontius Pilatus in das Credo aufgenommen worden ist, nicht aber der Theologe nach der Weise des Paulus.“¹³

Und bezüglich des zweiten Teils der Analogie kann die Fülle der Geschichte erst durch die Anerkennung der ihr gegenüber viel wirklicheren heiligen Geschichte der Offenbarung erreicht werden. Offenbarung, die nur in der Geschichte ist, bringt ebendiese zur Vollendung. Und wie diese Vollendung erreicht ist, gibt es auch keinen Glauben mehr, er endet mit der Geschichte. Vor diesem Hintergrund ist für Haecker klar, dass christliche Geschichtsauffassung eine andere, eine höherwertigere sein muss als die profane. „Das christliche Sein ist auf der Stelle, lange bevor es in der Philosophie und Metaphysik Einfluß gewonnen und sich ausgewirkt hat, als Geschichte im Bewußtsein des Menschen zutage getreten.“¹⁴

„Kann man seine ewige Seligkeit bauen auf ein historisches Faktum?“ Diese Frage Lessings, von Kierkegaard mit so großer Leidenschaft übernommen und mit der Verzweiflung des ‚absoluten‘ Paradoxes beantwortet, war die letzte historische Formulierung des Antagonismus zwischen Metaphysik und Geschichte, zwischen griechischem und jüdischen Denken, deren Harmonisierung immer nur ausnahmsweise gelingt.“¹⁵

Dieser Harmonisierung gilt Haeckers Bestreben, wenn er sich der christlich philosophischen Reflexion auf die Geschichte widmet.

4.2. Das Wesen der Geschichte

Der Mensch als *zoon historikon* hat immer schon Geschichten erzählt, noch bevor er von Ideen sprach, erzählte er Geschichten, was voraussetzt, dass ihm die drei Dimensionen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bewusst waren; „es setzt voraus, daß zum Wesen des Menschen die Zeit gehört, die allein eine Geschichte, noch abgesehen davon, ob sie einen Sinn hat, möglich

12 EBD., 187.

13 EBD., 187–188.

14 EBD., 190–191.

15 EBD., 189.

macht.“¹⁶ Weiterhin betont Haecker, dass nur die Schöpfung Geschichte hat¹⁷, was er durch das Wirken des Gottmenschen, der durch seine Inkarnation selbst Teil der Geschichte wird, begründet. Deshalb ist Geschichte auch etwas spezifisch Menschliches, etwas, das beispielsweise den Engeln nicht zukommt.¹⁸ Dies trifft in besonderem Maße auf den gefallenen Engel zu. Für Haecker gibt es zwar in der Figur des Antichristen eine Möglichkeit, wie der gefallene Geist als Gegenspieler Gottes und des Menschen in der Welt in Erscheinung treten kann. Dies muss jedoch auf wesenhaft andere Weise geschehen als durch Inkarnation, da letztere nicht in der Macht des gefallenen Geistes steht.¹⁹

Wie oben schon angedeutet, ist Geschichte nie nur Profangeschichte, denn indem der dreifaltige Gott, der sich zuvor schon offenbart hatte, in der Inkarnation in die Geschichte eingetreten ist und sich dem Menschen als das unendliche Ziel seines endlichen Pilgerweges letztgültig offenbart hat, erhält Geschichte von Grund auf einen höheren Sinn. Die Profangeschichte geht nicht einfachhin in Glaubensgeschichte auf, sie können aber auch nicht exakt getrennt werden, sie sind ineinander verwoben.²⁰ Dabei ist der Primat des Unsichtbaren vor dem Sichtbaren zu beachten: „Natur und Übernatur müssen in der Erkenntnis des Menschen desto mehr geschieden werden, je inniger sie real ineinander sind, will man das *wahre Sein* und die *wahre Geschichte* nicht gleich von Anfang an fälschen.“²¹ Ziel allen Seins ist die Ruhe. Es gibt sehr wohl endliche Ziele, denen ein Moment der Ruhe folgt, doch dann geht es wieder weiter. Das letzte endliche Ziel des Menschen ist der Tod und die Grabesruhe. Erst in der Unendlichkeit ist das Ziel in Gott selber definiert.²²

Haecker unterscheidet zwischen Geschichte und Historia, wobei Geschichte unmittelbar Geschehendes ist, während Historia schon reflektiertes Geschehen ist und damit mittelbar.²³ Daraus soll sich keine Antagonie ableiten, denn das eine ist nicht ohne das andere, doch ist für Haecker das Wort Geschichte weiterführender. Denn Geschichte meint beides, das Werden und Geschehen genauso wie das bereits Geschehene.²⁴

Geschichte ist durch Geschehenes, durch die Tat. Ihre Voraussetzung ist die Urtat Gottes in der Schöpfung. In einer schwachen Analogie kann diese in der Geschichte erkannt werden.

16 HAECKER, Christ und Geschichte, 193.

17 Vgl. EBD.

18 Vgl. EBD., 194.

19 Vgl. EBD., 194–195.

20 Vgl. EBD., 195–196.

21 EBD., 197.

22 Vgl. EBD., 197–198.

23 Vgl. EBD., 199.

24 Vgl. EBD., 199–200.

„Geschichte wird überhaupt erst erkennbar jeweils durch die Tat, durch das Werk, nicht durch das Geschehen selber, nicht durch die Dynamik, sondern durch das Geschehene, durch einen erreichten status, so relativ gegenüber dem Ewigen er sich auch erweisen mag.“²⁵ So ist Geschichte – wie schon oben gesagt wurde – auch nicht von Philosophie und Metaphysik gänzlich einholbar, sondern nur durch Offenbarung und Dogma. Der ganze christliche Glaube, seine christlichen Bücher sind geschichtliche Bekenntnisse, nicht philosophische Systeme.²⁶

Wieder wird betont, dass die Offenbarung, da sie Offenbarung der Menschwerdung und damit des realen Eintreten Gottes in die menschliche Geschichte ist, wesentlich geschichtlich ist.²⁷ „Der große Unterschied zwischen Offenbarungstheologie und Philosophie ist eben das Geschichtliche.“²⁸ Damit sind Geschichte und Philosophie soweit miteinander vereinbar wie die Philosophie die Bedeutung der Geschichte anerkennt. Unvereinbar sind die Philosophien, die das nicht tun. „Dazu gehören alle rein idealistische Philosophien, die den Prozeß der Welt in einem Prozeß reiner Ideen nur und deren Entwicklung sehen und alles einmalig Geschichtliche für eine vollkommen unbegreifliche Verzögerung halten müssen.“²⁹

Ein weiteres Merkmal von Geschichte ist, dass „in ihr Entscheidungen fallen, zunächst für die Zeit, dann aber auch und oft zugleich damit [...] für die Ewigkeit selber“³⁰. Entscheidend dafür, dass etwas wirklich existiert und eine aktive Rolle in der Geschichte einnimmt, die Entscheidungen einschließt, welche reale Konsequenzen in der Geschichte und darüber hinaus haben, ist, dass der Mensch mit einem freien Willen ausgestattet ist. „Zur Geschichte gehört die Erschaffenheit zur Existenz.“³¹

Eine weitere wichtige Unterscheidung muss nach Haecker gemacht werden: Geschichte gehört notwendig zur Zeit, nicht aber zum Leben als solchem, das die Zeit übersteigt.³²

In einem Weltbild, das von einer ewigen Wiederkehr der Dinge ausgehen würde, wäre für Haecker alles Illusion, alles nur „sinnlose [...] Identität.“³³ Dagegen betont er Geschichtlichkeit bedeute, dass Dinge einen Anfang und ein Ende haben und dadurch einmalig sind. Es gibt wahrhaft Neues, weil es auch Altes gibt, und „Geschichte ist im eminenten Sinne [die] Verbindung

25 EBD., 201–202.

26 Vgl. EBD., 202.

27 Vgl. EBD.

28 EBD., 203.

29 EBD., 204.

30 EBD.

31 EBD., 206.

32 Vgl. EBD.

33 EBD., 207.

des Alten und des Neuen im Prozesse des Werdens“³⁴. Geschichtlichkeit wird damit zu einer Kategorie des erschaffenen, zeitlich existierenden Seienden.³⁵

Das letzte, entscheidende Merkmal für Geschichte ist ihre Anthropozentrik. Haecker beginnt diesen Abschnitt mit einer Überlegung über das „Daheim-Sein“ eines Begriffs. Diese Frage ist für Haecker nach dem „Warum“ die wichtigste Frage der Philosophie. Das Geschichtliche ist im Menschen daheim, dort kann man im eigentlichen Sinne vom Geschichtlichen sprechen. Dabei findet der Mensch seine Geschichtlichkeit in sich als einer Einheit von Körper, Seele und Geist ebenso wie in den einzelnen Konstitutionselementen. Materie, Seele und Geist haben also auch Geschichte.³⁶ Geschichte ist um des Menschens Willen. „So sehr, so innig, so unabtrennbar gehört das Geschichtliche zum Menschen, daß die Frage nach Sinn der Geschichte fast sich deckt mit der Frage nach dem Sinn des Daseins des Menschen überhaupt, denn das Dasein des Menschen in diesem Äon verwirklicht sich in einer Geschichte nicht bloß zeitlich, sondern ewig.“³⁷

In der Mitte der Geschichte steht der Mensch, der Gottmensch eigentlich, so dass zu fragen ist, ob denn die Untersuchung der Geschichte von Teilen der Welt (z.B. die Geschichte unseres Planeten) überhaupt als Geschichte bezeichnet werden kann. Haecker bejaht diese Frage unter der Bedingung, dass das Prinzip der Analogie eingehalten werde. Der letzte Sinn der Geschichte wird bestimmt durch das höchste Gut, also Gott selbst.³⁸

Haecker fügt noch zwei Thesen an seine Überlegungen über das Wesen der Geschichte an:

(1) „Geschichte hat alles Existierende, das einen Anfang und eine Ende hat, einen Ursprung und ein Ziel“³⁹. Hiermit kritisiert er jene Philosophien, die Geschichtlichkeit auch als Merkmal für Gott oder Ideen zuschreiben. Dagegen wendet Haecker ein, dass Ideen zwar eine Geschichte haben, aber ohne Geschichte sind.

(2) „Die zweite These ist, daß der Inhalt der Geschichte nach dem hierarchischen Range der Werte und Güter sich mißt, um die es geht und deren höchste realisiert oder aktualisiert werden sollen durch die und in der Freiheit des Menschen.“⁴⁰

34 HAECKER, Christ und Geschichte, 208.

35 Vgl. EBD.

36 Vgl. EBD., 209.

37 EBD., 210.

38 Vgl. EBD., 212.

39 EBD.

40 EBD., 213.

4.3. Der Mensch als Träger der Geschichte

Zeit als Voraussetzung von Geschichte gibt es nur in der geschaffenen Welt, die wiederum von Materie geprägt ist. Somit muss Geschichte an die Schöpfung gebunden sein und dort ihren eigentlichen Ort haben.

Geschichte ist noch nicht allein durch die Unterscheidung von *essentia* und *existentia*, die darauf hinweist, dass die Einheit von Sein und Dasein, wie sie nur bei Gott existiert, in der Schöpfung auseinanderfällt; also noch nicht das Werden, das Verwiesensein auf ein wesenhaftes Ziel ist es, was Geschichte macht, sondern, so Haecker, die Materie. Erster, jedoch allgemeiner Träger der Geschichte ist also die Schöpfung, die körperhafte Welt aus der heraus der Mensch entsteht und von der er die Geschichtshaftigkeit empfängt. Haecker unterscheidet hier noch zwischen der körperhaften und der geistigen Schöpfung. Die Engel als nicht materielle geistige Wesen haben keine Geschichte; „Auch sie sind nicht von Ewigkeit, aber sind eingegangen in sie in einem Nu“⁴¹. Haecker schreibt, dass Materie die Form der Geschichte hat.⁴² Sie ist immer schon geschichtlich, da sie nur in der Zeit vorkommt. Die Formulierung begegnet uns nochmal im Zusammenhang mit der Feststellung, dass der Mensch als Ziel und Höhepunkt der Schöpfung der besondere Träger der Geschichte ist. Die Schöpfung ist „schon in ihrer Form geschichtlicher Natur“, es muss dies beim Menschen noch viel mehr zutreffen, so dass die Frage nach dem Menschsein und die Frage nach dem Sinn von Geschichte letztlich zusammentreffen. Der Geschichtlichkeit des Menschen wird also eine so große Bedeutung zugemessen, dass von der Frage nach dem Sinn von Geschichte das Wesen des Menschen erschlossen werden will. Geschichte ist für Haecker ein Kapitel der (theologischen) Anthropologie; und zwar kulminiert dieses Zusammentreffen in der Christologie: „Und so ist es schlechthin notwendig, daß die Zweite Person der Trinität zugleich mit dem Fleische des Menschen in der Inkarnation auch die Form der Geschichte angenommen hat – und nicht einer Idee bloß – sowohl während Seines irdischen Lebens wie fortdauernd bis an das Ende dieses Äons als Haupt Seiner Kirche. Es gibt keine Geschichte Gottes, aber es gibt eine gottmenschliche Geschichte.“⁴³ Wenn Geschichtlichkeit ein Wesensmerkmal des Menschen ist, dann muss sie auch vom Gottmenschen angenommen worden sein. Jesus Christus muss den ganzen Menschen angenommen haben, das ist seit Athanasius klar. Was hier nicht klar wird, ist weshalb die Geschichtlichkeit so eng mit dem materiellen Aspekt des Menschen verbunden wird. Hängt es doch wieder mit der Zeit, mit Werden und Vergehen zusammen und der ganz schlichten Tatsache, dass nur Materielles im strengen Sinne werden und vergehen kann?

41 EBD., 215–216.

42 Vgl. EBD., 215.

43 EBD., 216.

Zunächst beschäftigt sich Haecker jedoch mit der Frage, ob der Mensch als einzelner Träger der Geschichte ist oder nur als Teil eines Kollektivs, oder gar ob nur das Kollektiv als solches Träger von Geschichte sein kann. An anderer Stelle müsste noch grundsätzlicher gefragt werden, was er denn genau meint, wenn er von „Träger der Geschichte“ spricht. Als Individuum, als Person nur hat der Mensch seine ausgezeichnete Würde als Kind Gottes und als dessen Ebenbild. Deshalb kann er auch als solche Geschichte haben, „aber nicht primär, nicht ursprünglich und nicht absolut; er hat sie in einer geordneten Unlösbarkeit als Glied von hierarchisch geordneten Gemeinschaften.“⁴⁴ In Anlehnung an Kierkegaard, der davon spricht, dass der Mensch er selbst und der Nächste ist – und damit geistlich das ausdrückt, was Haecker als natürlichen „Vorrang der Art vor dem Individuum, des Volkes vor dem Einzelnen“ als evident markiert und aus der in der Trinität ursprünglichen „Abundanz des Sein“ begründet – muss Geschichte etwas sein, das primär einer Gemeinschaft zukommt.⁴⁵ Die Urform des gesellschaftlichen und politischen menschlichen Zusammenlebens ist die Familie. Von hier aus bilden sich die Völker. Somit muss korrekter noch gesagt werden, dass erster Träger von Geschichte die Familie ist. So ist entsprechend der Ordnung des Seins die politische Geschichte die vorrangige, was nicht bedeutet, dass sie totalitär ist. Eine Bestätigung für die Bedeutung der Politik und ihre besonderen Stellung etwa auch vor Kultur und Arbeit des Menschen findet Haecker im Herrschaftsauftrag des Schöpfungsberichtes, der korrespondiert mit der in der Gottebenbildlichkeit des Menschen reflektierenden Allmacht Gottes. Macht und Herrschaft sind also die ersten und bedeutendsten Wesensmerkmale des Menschen. „Darum kommt der Primat der politischen Geschichte zu, denn ihr Inhalt ist: erobern, herrschen und regieren, was noch vor dem *menschlichen* Kulturschaffen und Erschaffen kommt.“⁴⁶

Das ist die Ordnung, die sich ausdrückt, wenn man davon spricht, dass zur Zeit des Herrschers X dies oder das geschehen ist und nicht etwa, dass zur Zeit des Dichters Y etwas geschehen ist.

Eine Problematik erkennt Haecker nicht im Machtbegriff, denn Macht ist zunächst da um Ordnung zu schaffen und zu gewährleisten, sie dient der wesensmäßigen und natürlichen Ordnung der Schöpfung und des Seins und ihrer Ausrichtung auf das ewige Ziel; sodann ist für ihn selbstverständlich, dass Gottes Macht gut ist und dass alle Macht, die sich daran ausrichtet (und dem Auftrag gemäß danach ausrichten muss), selbst gut und gerecht sein muss. Ob der Mensch Herr ist auf echte oder unechte Weise, entscheidet sich an seiner Wahl zwischen Gut und Böse, die ihm durch den Sündenfall mitgegeben ist und ihn durch diese Prägung öfter

44 HAECKER, Christ und Geschichte, 217.

45 Vgl. EBD., 218.

46 EBD., 221.

in die Irre gehen lässt. „Jedes politische Ordnen hat ein Ziel, vorgestellt und gestaltet nach der Idee der Gerechtigkeit. Das ist der Vollsinn des Politischen. Seine Bedingung ist die Macht in einem absoluten Sinn.“⁴⁷ Was die Welt unter Politik versteht – nämlich das Gebrauchen der Menschen als Mittel zu einem Zweck –, ist nur ein Nebensinn des eigentlich Politischen und eine „formalistische Entartung des Politischen“⁴⁸, weil es sich von der rechten und gerechten Ordnung löst.

Rohe Gewalt beispielsweise hat sich von rechtem Machtgebrauch emanzipiert, sie macht den Menschen zum Mittel für einen Zweck, sie ist abgefallen. Recht gebrauchte Macht dagegen macht ihren Ursprung sichtbar, wie nach Haecker jede Tat das ihr vorgängige Sein offenbart. So kann und muss auch Politik und Machtgebrauch die rechte Ordnung und zuletzt die Allmacht und Gerechtigkeit Gottes durchscheinen lassen.

Kriterium zur Beurteilung aller Geschichte ist also ein politisches, und zwar das, was weiter oben als Ziel politischen Handelns genannt wurde: die Gerechtigkeit, die sich im Handeln gegenüber den Dingen und Menschen und gegenüber Gott ausdrückt, also „Erfüllung der göttlichen und natürlichen Gebote, der in die Natur gelegten und der geschichtlich offenbarten“⁴⁹. Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit sind dabei zuerst im Sein und treten erst durch die Tat zum Vorschein.

Von dieser Vorgabe aus muss nach Haecker das in sich und gottgewollt Ohnmächtige von menschlicher Macht geschützt werden. Diese Signatur des Ohnmächtig-Schützenswerten tragen insbesondere die „edelsten Dinge der Kultur des Menschen“⁵⁰, an ihrer ersten Stelle die Kontemplation. Sie kommt dem wahren Sein am nächsten und hat – dem ersten Prinzip einer christlichen Metaphysik entsprechend – Vorrang vor der Tat.

4.4. Der Fortschritt in der Geschichte

Bevor Haecker die Idee des Fortschritts entfalten kann, muss er den Begriff, der seiner Meinung nach dem Missbrauch anheimgefallen ist, rehabilitieren. Der falsch verstandene Fortschritt ist nämlich rein immanent. Den „geradlinigen [...] Fortschritt der Menschheit [...] in einem luftleeren Raum [als] Fortschritt ohne Ziel“⁵¹ meint beispielsweise die Entwicklungslehre, die zu dieser

47 EBD., 222.

48 EBD., 223.

49 EBD., 233.

50 EBD., 234.

51 EBD., 236–237.

Zeit von der gewaltigen Mehrheit der Theologen abgelehnt wurde⁵², aber auch idealistische Fortschrittskonzeptionen, in denen der christliche Glaube abgelöst werden soll „durch vollendetes Wissen, das den ‚Glauben‘ entleert, durch ein vollkommenes Wissen, welches ein Paradies in der Zeit erschafft.“⁵³ Haecker sieht diese Vorstellungen mit dem christlichen Glauben als nicht vereinbar, da dieser gerade dadurch charakterisiert ist, dass die Immanenz durchbrochen wird auf eine „Kommunikation mit dem Ewigen“⁵⁴ hin. Für Haecker ist das „Wesen des Fortschreitens, einer sich verdichtenden Zeit sozusagen, also zu einem Ziel hin, das schließlich nicht mehr in der Zeit oder überhaupt Zeit ist.“⁵⁵ Wahrhaft menschlicher, d.h. geistiger Fortschritt, sei es des Individuums oder eines Volkes oder der ganzen Art, ist nur durch den Gebrauch des freien Willens des Menschen möglich.⁵⁶

Ein wesentliches Kriterium, nach dem Fortschritt gemessen werden muss, ist mit der Rede von der „Fülle der Zeit“ gegeben, die mit dem Christusereignis verknüpft ist. Die Fülle der Zeit, das ist für Haecker der Zeitpunkt, als sich mit dem historischen Christusereignis zwei Höhepunkte zu einer Gleichzeitigkeit vereinen. Der Höhepunkt des mächtigen Imperium Romanum auf der einen und der Ohnmächtigkeit des Volkes Israel auf der anderen Seite. Qualitativ ist die Fülle der Zeit in der griechisch-römischen Kultur zu sehen. „Was ihr noch fehlte bis zum Ende, ist akzidenteller Natur nur, dazu gehört auch die Technik.“⁵⁷

Nach dieser Zurückweisung eines falsch verstandenen Fortschrittverständnisses erläutert Haecker, weshalb man aber sehr wohl von Fortschritt sprechen muss in Bezug auf das Wesen der Schöpfung: So bestreitet er nicht, dass es Fortschritt gibt, „von der unbelebten Materie zu lebendiger, vom Stein zur Pflanze, von der Pflanze zum Tier, vom Tier zum Menschen“⁵⁸, doch er betont, dass dies ohne Zutun des Menschen geschieht, dass es ihm vorgängig und unverfügbar ist, sprich: dass er „in einem absoluten Sinne ‚Kreatur‘“⁵⁹ ist. Erst durch sein Bewusstsein und die daraus entspringende Freiheit des Menschen ergibt sich ihm „die Möglichkeit des Fortschreitens durch eigene verantwortliche Kraft“⁶⁰. Es ist seine Aufgabe innerhalb der Zeit, der Schöpfung zum Fortschritt zu verhelfen, ohne zu vergessen, dass er selbst aus ihr entstammt und nicht

52 Vgl. Kap. 9.1.3. – 9.1.4.

53 HAECKER, Christ und Geschichte, 240.

54 EBD., 237.

55 EBD., 236.

56 Vgl. EBD., 239–240.

57 EBD., 242.

58 EBD.

59 EBD.

60 EBD., 243.

ihr Schöpfer ist. Das ist die Grundsünde des Hochmuts, die immer schon die Kehrseite dieser Verantwortung ist.⁶¹

Medium des Fortschreitens in der menschlichen Gemeinschaft ist das Individuum. „Die Möglichkeit eines Fortschreitens innerhalb einer Gemeinschaft und der Menschheit überhaupt ist an das Individuelle gebunden. Die zeitweise, oft tragische Loslösung des Individuums von seiner Gemeinschaft ist die Bedingung des Fortschreitens überhaupt. Das ist eine Lehre der Geschichte.“⁶² An was auch immer Haecker hier denkt, es mag als Begründung für den Widerstand des Einzelnen gegen ein politisches System dienen, der in Haeckers Tag- und Nachtbüchern als ein konkretes Beispiel Niederschlag finden wird, ohne dass deshalb der Ordo- bzw. Gemeinschaftsgedanke aufgegeben werden muss.

Alle Schöpfung ist geschaffen durch den Logos. „Soll eines von ihnen, wenn auch in der Weise der Erschaffenheit, das Schöpferische übernehmen, es *analog* weiterführen, so muß es etwas vom Logos auf aktive Weise an sich haben, so muß es den Intellekt haben, dessen Gegenstand das Sein selber ist.“⁶³ Diesen hat nur der Mensch. Haecker bringt noch den interessanten Einwand, dass die Engel, die ja reine Geistwesen sind und damit einen höheren Intellekt als die Menschen besitzen, doch nicht schöpferisch sein können. Kein Geschöpf kann aus dem Nichts schaffen, das kann nur Gott. Der Mensch aber, der durch seine Ideen aus der materiellen Welt etwas Neues schafft, ist dem Engel um diese Verbindung mit der körperhaften Welt voraus. Der Engel mag vollkommener durch Ideen erkennen, etwas Neues schaffen kann er nicht.⁶⁴

4.5. Drei geschichtewirkende Mächte

Gott, Teufel, Mensch: Das sind die drei Mächte, die in der Geschichte wirken, jedoch auf ungleiche Art und nach einer hierarchischen Ordnung. „Gott ist der *Herr* der Geschichte.“⁶⁵ Wer daran zweifelt, verfällt ins Chaos. Gott hat die Macht, die Geschichte zu einem siegreichen Ende in der Ewigkeit zu führen. Vorher jedoch hat er sich seiner Macht dadurch entäußert, dass er dem Geschöpf mit dem freien Willen die Möglichkeit zu fallen gegeben hat und damit die Theodizee nicht bloß zulässt, sondern sie will.⁶⁶

61 Vgl. EBD.

62 EBD., 244.

63 EBD., 245.

64 Vgl. EBD., 245–246.

65 EBD., 249.

66 Vgl. EBD., 249–250.

Das Böse, das in der Welt ist, muss auf den Fall des Engels zurückgeführt werden, andernfalls müsste es aus dem Urgrund des Seins selbst, also von Gott kommen. Das ist absurd deshalb, da Gott reines Sein ist, und darin kann es keinen Mangel geben. „Im Verhältnis zum Sein nämlich ist das Böse ein Mangel. Im Verhältnis zum Willen ist es eine Position.“⁶⁷ In Gott fallen Sein und Wille zusammen, er kann das Böse also nicht wirken. „Aber der Wille der Kreatur, der weder identisch ist mit deren eigenem Sein, noch gar mit der Fülle des Seins, ist einer Position fähig, die einen schuldhaften Mangel bedingt.“⁶⁸ An dieser Stelle schränkt Haecker nun das vorher Gesagte über die mangelnde Schöpferfähigkeit der Engel ein, denn der gefallene Engel wird für ihn „zum Schöpfer des Mangels im Sein, des irreparablen“⁶⁹.

Der Mensch ist zwar auch durch einen naturhaften Mangel an Sein charakterisiert, den er einfach deshalb hat, weil er als Geschöpf in einem unendlichen Abstand zu Gott steht, aber dieser Mangel ist einer, der Gottes Geheimnis groß macht und den Menschen zu ihm führt. Der Mangel, der den Engel zum Sturz brachte, ist der des Hochmuts, er trennt von Gott und verführt den Menschen zur Nachahmung. Interessant ist Haeckers Bemerkung, dass der Mensch ursprünglich weder zum Guten noch zum Bösen tendiere und in die eine oder andere Richtung geführt oder eben verführt werden müsse, „um die Freiheit seines Willens überhaupt betätigen zu können“⁷⁰. Das Ziel ist die Autonomie des Menschen, zu der er sich hinbewegt. Eine Autonomie, die er durch Gehorsam und in Gott findet.⁷¹ Die dritte Macht ist der Mensch „kraft seiner schöpferischen Anlagen, die im Reiche des Erschaffenen, wie wir gesehen haben, *nur* ihm zukommen, und die ihn befähigen, das Antlitz dieser Erde zu verändern“⁷². Er ist geschichtsmächtig außerdem „kraft der Freiheit seines Willens, die ihn [...] zum moralischen Schöpfer seines sittlichen Selbst machen kann. Auch darin ist er einzig; kein anderes Geschöpf teilt diese [Fähigkeit] mit ihm“⁷³. Um seinetwillen ist Geschichte, in ihm „ist erst sozusagen die Fülle des Werdens, die da ist das Selbst-Werden, dessen Geheimnis ist, daß er das Selbst nicht werden kann, ohne daß er selbst dazu mitwirkt. Dieses ist aber Geschichte, ja, wie wir noch behaupten werden, der Kern und als Fülle des Werdens – die Fülle der Geschichte“⁷⁴.

Haecker fügt noch an, dass alle drei mit ihrem Willen in der Geschichte wirken, je nach ihrer Stellung in der Ordnung. So wird der grenzenlos freie und allmächtige Wille Gottes sich

67 HAECKER, Christ und Geschichte, 250.

68 EBD.

69 EBD., 251.

70 EBD.

71 Vgl. EBD., 252.

72 EBD.

73 EBD.

74 EBD.

durchsetzen, dessen Vorsehung auch die freie Willensausübung des Geschöpfes vorsieht, der er sich als Mittel bedienen kann.⁷⁵ Die drei Willen richtig zusammenzudenken und dabei die Seinsordnung zu wahren, setzt – Haecker zufolge – eine Anstrengung des Denkens voraus, die für alle christliche Philosophie erforderlich ist. Bequemem Denken entspringen halbwahre oder falsche Ansichten, und so muss „der Christ der Ansicht [sein], daß seine Geschichtsauffassung dem Sein der Geschichte am nächsten kommt, *ohne etwas auszulassen*“⁷⁶.

4.6. Die Einheit der Geschichte

Geschichte ist immer Universalgeschichte, denn das Sein selbst ist universal und liegt doch aller Geschichte voraus (wird von ihr vorausgesetzt) und verbindet alle Elemente miteinander. Partikuläre Geschichte findet immer innerhalb der Universalgeschichte statt. Doch was ist Sinn der Geschichte? „Der Christ kann kraft der Offenbarung längst über den Sinn der Universalgeschichte, nämlich als der Rückkehr der Kreatur zu Gott, einigermaßen im klaren sein“⁷⁷, was nicht bedeutet, dass ihm eine bestimmte partikuläre Geschichte bewusst ist, oder sie sich ihm sinnhaft erschließt. Darin besteht das Drama der Geschichte, das Haecker in sprachliche Ausdrücke aus der Theaterwelt in die Dynamik von Gestalten, Spielen und Zuschauen kleidet. Letzterem misst er eine besondere Bedeutung zu, da er die Kontemplation immer vor der Aktion sieht und den reinen „Tatmenschen“ noch unter dem Tier einordnen würde. „Das ‚Zuschauen‘ des Menschen, nicht bloß zu dem, was mit ihm geschieht, sondern auch zu dem, was er kraft seiner Freiheit und bewußt tut, ist eine aktive Passivität, eine Vorahnung geistigen Lebens; ein seliges Jasagen zum schöpferischen Spielen der Weisheit um der Liebe willen“⁷⁸. Hier kommt wieder das Paradox zum Vorschein, von dem schon die Rede war, als es um das Verhältnis von Macht und Ohnmacht ging. Denn auch hier liegt der Vorrang auf der Passivität des Menschen vor der tätigen Kraft. Haecker findet dieses Paradox in der Natur des Menschen erklärt, der seine Kraft nicht in sich selbst findet, sondern in dem Bewusstsein, dass sie ihm verliehen ist, um sich Gott zuzuwenden, der alle Macht und Kraft ist. Darin besteht die Bedeutung des Schauens, dass der Mensch darin seine eigene Schwachheit erkennt und sich „der allein wirklichen [...] Kraft Gottes [...] öffnet und mit ihr wirkt“⁷⁹. „Nur wenn die Geschichte als ursprünglich universal aufgefaßt wird, wird sie diesem Adel [des Schauens] gerecht. Aber auch umgekehrt. Weil dieser

75 Vgl. EBD., 256.

76 EBD., 257.

77 EBD., 258.

78 EBD., 259.

79 EBD., 260.

Adel im Menschen ist, *kann* der Sinn der Geschichte nur ein universaler sein. Denn der Sinn des Schauens ist bereits im Sinnlichen $\kappa\alpha\tau' \epsilon\xi\omicron\chi\eta\nu$ der Sinn der Einheit und des Ganzen, während sein eigenes *Tun* immer partikular ist.“⁸⁰

„Die Geschichte ist universalistisch in einem durchaus übergreifenden Sinne, weil der Eine Trinitarische Allmächtige Gott ihr Herr ist als Ewige Unverletzliche Einheit – sie ist pluralistisch gemäß dem unerschöpflichen Reichtum des Unerschaffenen göttlichen Seins, das Er in endlicher Weise und vielfältig auch in Sein Bild und Gleichnis gelegt hat, und weil Er die Freiheit des Geschöpfes geschaffen hat; sie ist schließlich in ihrem Herzen *personaler Art*.“⁸¹

Die ursprüngliche Indifferenz zwischen Gut und Böse hat zur Folge, dass der Mensch für eine Entscheidung zum einen oder anderen eines Reizes bedarf, Haecker spricht von Führung. Das Böse tut der Mensch, weil er vom Bösen dazu verführt wurde, das Gute tut er unter Führung der Gnade Gottes. „Ob der Mensch fällt oder sich erhebt, beides tut er nicht völlig aus eigenem.“⁸² Dadurch wird seine Verantwortlichkeit abgeschwächt, weil er zum Sein nicht in völliger Unmittelbarkeit steht – und dieses frei wählen könnte.

Frei ist der Mensch trotzdem, nämlich indem er der jeweiligen Führung zustimmt oder sich ihr versagt. Nachdem er schuldig gefallen ist, kann er sich nicht aus eigener Kraft erheben. „Der Mensch wird gefällt, weil er fällt; aber er erhebt sich, weil er erhoben wird.“⁸³

Es geht also, so Haecker abschließend, um eine Heilsgeschichte der Person. Das ist der letzte Sinn der Geschichte. Dabei handelt es sich bei allem Fortschritt des Menschen, in seiner Kulturfähigkeit beispielsweise, immer nur um einen Fortschritt innerhalb der Grenzen dieses Wesens, das selbst keine Entwicklung erfährt. Aus den Beispielen, die Haecker dafür wählt, sei nur eines zitiert: „Kein Zweifel, ein Neandertaler Mensch sah nicht aus wie der Apollo von Belvedere, aber auch er war geistige Person, um deren *Heil* es ging.“⁸⁴ „Und das ist der letzte Sinn der Geschichte, gegenüber welchem alles andere im strengen Sinne des Wortes – *gleichgültig* ist. Diese letzte Ordnung der Geschichte, als Heilsgeschichte, überragt in vollkommener Souveränität und Abgelöstheit jegliche andere Ordnung der Geschichte.“⁸⁵

So erkennt Haecker die Fortschrittlichkeit als integrales Bestandteil des Menschen an, der auch in der Heilsgeschichte seine Bedeutung hat, da der Mensch ohne sie nicht er selbst wäre; dagegen spricht er dem *Stand* des Menschen jede Bedeutung für die Heilsgeschichte ab: „[J]eglicher *Stand*

80 HAECKER, Christ und Geschichte, 260.

81 EBD., 261.

82 EBD., 263.

83 EBD., 264.

84 EBD., 266.

85 EBD.

der Familie, ob Mann oder Weib oder Kind, jeglicher *Stand* politischer oder wirtschaftlicher Macht oder Ohnmacht, ob Freier oder Sklave, ob reich oder arm, jeglicher *Stand* der Kultur, ob Griechen oder Barbar: das ist losgelöst und ist *gleichgültig*“.⁸⁶ Es geht nicht um Familien, Völker, Staaten oder Kulturen, im Letzten geht es nur um die „Heilsgeschichte der Personen im Reiche Gottes“⁸⁷. Das andere hat seinen Zweck in der Zeit und muss in seiner Ordnung beachtet werden, „aber das unendliche Ziel des Menschen ist Gott Selber“⁸⁸.

4.7. Überlieferung von Geschichte

„Die Methode der Erkenntnis der Geschichte und ihrer Weitergabe ist das Zeugnis“⁸⁹. Geschichte lebt vor allem von Tatsachen, welche erfasst und überliefert werden von Zeugen. Die Frage, die Geschichtswissenschaft zu beantworten sucht, ist, am einfachsten gesagt, „*Was ist geschehen?* [...] Der Weg aber, dieses Ziel zu erreichen, ist das Suchen, Aussuchen [wenn das möglich ist], Finden, Einordnen, *Bewerten* des Zeugen und des Zeugnisses“⁹⁰. Bei den Geschichtsschreibern gibt es solche erster Ordnung, die nicht nur Zeugnisse weitergeben, die sie erhalten haben, sondern die selbst Zeugen waren. Er nennt hier neben Thukydides und Tacitus auch die Verfasser der Evangelien.⁹¹ So fasst er zusammen: „Die Methode der Geschichte ist das Zeugesein oder Zeugenausfragen“.⁹² Die Frage nach der Wahrheit in der Geschichtsschreibung, also ob nicht durch diese Methode, die sich auf ein möglicherweise falsches Zeugnis stützt, es mehr falsche als wahre Geschichtsschreibung geben könne, beantwortet er mit dem optimistischen Verweis auf den doch allgemein anerkannten Primat des Intellekts, der die Wahrheitserkenntnis garantiere.⁹³ Sobald der Vorrang des Intellekts nicht bestehe, die geistigen Fähigkeiten des Menschen, das Denken, Wollen und Fühlen nicht im Einklang miteinander in der Wahrheit sind, in der durch Erleuchtung das Denken die andern beiden regiert und diese sich leiten lassen, dann kann die Lüge in die Geschichte einkehren. Stärker als in anderen Wissenschaften, in denen die Unwahrheit trotz guten Glaubens einziehen kann, kann sie es in der Geschichte auch absichtlich. So hat sie es „mit dem *ganzen* Menschen zu tun. Sein Wollen und Fühlen reden mit

86 EBD., 267.

87 EBD.

88 EBD.

89 EBD., 268.

90 EBD.

91 Vgl. EBD.

92 EBD., 269.

93 Vgl. EBD.

wie in keiner anderen Wissenschaft sonst“⁹⁴. Sie wirken nicht nur auf der Ebene der Tatsachen selbst, sondern auch bei deren Bezeugung und Überlieferung. Durch verwirrte Gefühle und fehl geleitetes Wollen kann also Irrtum und auch vorsätzliche Lüge in die Geschichte geraten. Dass diese Einsicht Haeckers eine etwas geschichts- und kulturpessimistische Einstellung verrät, wird dadurch unterstrichen, dass entsprechend seiner metaphysischen Prinzipien der volle Einklang von Denken, Wollen und Fühlen in der Wahrheit in dieser Welt nur an einem Punkt geschichtlich – im Sinne von Tatsache und deren Bezeugung – Realität werden konnte, nämlich „in der Geschichte des Gottmenschen, in den Evangelien, und in den geschichtlichen Einschlügen der christlichen Dogmen, gleich von Beginn an in dem apostolischen Bekenntnis, in der Confessio fidei“⁹⁵. Alle andere Geschichte, alle andere Geschichtsschreibung ist dann notwendig fehlerhaft. „Die Geschichte ist voll von dieser Diskrepanz zwischen wahren und falschen Gütern, auf die der Wille sich wirft, zwischen wahren und falschem Glück, das ein unsicheres Fühlen beherrscht;“⁹⁶ Kriterium für beides ist der Intellekt. Auch ein Prinzip seiner Metaphysik drückt sich in Haeckers Zuversicht aus, dass „hinter allen Orkanen unbändigen und rücksichtslosen Wollens, hinter all den jagenden Wolken wirrer Gefühle im Zwielfichte des Seins und des Nichts“⁹⁷ das Sein der Wahrheit in seiner unzerstörbaren Ordnung ist und dem Christen die Gewissheit schenkt, dass es im Ganzen der Geschichte mehr Wahrheit als Lüge gibt.

Wie steht es nun um die Wahrheit bzw. Objektivität von geschichtlichen Ereignissen? Kann man diese feststellen ohne schon zu interpretieren, bzw. kann man sie vollständig erklären? So fragt Haecker und sucht dann nach einem Kriterium von Wissenschaftlichkeit, das er in der Mittelbarkeit findet, welches Geschichte zu einer *historia communis* macht. Er meint damit, dass Tatsachen eine Art von Allgemeinheit haben müssen, die die Bedeutung für ein Individuum übersteigt und dadurch erst für andere mittelbar macht. „Es gibt für die Geschichte und ihre Fakten eine allgemein menschliche Verständlichkeit“.⁹⁸ So kann es natürlich auch unterschiedliche Verstehens- und Bedeutungsebenen ein und desselben geschichtlichen Faktums für unterschiedliche Zeugengruppen geben. Und auch hier kommt in der hierarchischen Ordnung dem Zeugen der Vorrang zu, welcher „in sich die Fülle des Verstehen“⁹⁹ hat. So ist die wissenschaftlich objektivierende Geschichtsschreibung ein nach Bedeutung sortierender und beurteilender Prozess, der es mit sich gegenseitig ergänzenden oder auch widersprechenden,

94 HAECKER, Christ und Geschichte, 270.

95 EBD., 271.

96 EBD., 272.

97 EBD.

98 EBD., 274.

99 EBD., 275.

unterschiedlichen Zeugnissen zu tun hat. Dieser Prozess ist nie abgeschlossen, sondern wird immer wieder neu aufgerollt, da „das geschichtliche Faktum in lebendiger Kommunion steht mit dem weniger *sinngebenden* als *sinnfindenden* höheren Erkenntnisgeist; [und] das Faktum sich immer mehr und höher offenbart“¹⁰⁰. Das Beispiel, das Haecker wählt, um seine Überlegungen zu veranschaulichen, leiht er von Newman. Es handelt sich um die Frage, ob die faktische Niederlage Napoleons nicht als Resultat eines Gottesurteils interpretiert werden könne.¹⁰¹ Haecker stimmt dem zu, wenngleich er dies als eine nachrangige Interpretation versteht. Es handelt sich um Fakten militärischer, „politischer, geopolitischer, wirtschaftlicher, rassen-, völker-, individuropsychologischer Art, die alle eine riesige Umständlichkeit für sich haben, zusammenhängend sind in sich selber, ontologische und logische Geschlossenheiten haben, ehe da einer kommt und sie interpretiert als die Konsequenz des Anathemas eines Papstes“¹⁰².

4.8. Wiederholung

Durch die fehlende Hoffnung auf das Ewige entsteht Melancholie. Diese mangelnde Perspektive wird dann ersetzt durch den Versuch eine „zeitliche Ewigkeit [zu] statuieren, also eine *contradictio in adiecto*: ewige Heroen, ewige Völker“¹⁰³. Das kann jedoch nicht funktionieren. Der Geschichte kann nicht als solcher, rein immanent, ein Sinn abgerungen werden. Sinn und Frieden mit diesem Leben kann nur gefunden werden, wenn über es hinausgeblickt wird, wenn anerkannt wird, „daß es seinen Sinn nicht in sich selber hat, sondern darüber hinaus in einer anderen Ordnung, nämlich in einem ewigen Sein, so wird die Geschichte, jede Geschichte, vor allem aber die ganze, die universale, für uns überhaupt verständlich, verläßt eine nur immer wachsende chaotische Unsinnigkeit und Sinnwidrigkeit durch die Erkenntnis des Mysteriums, daß der Anfang der Geschichte wie ihr Ende außerhalb der Zeit und dieser Welt und ihrer eigenen Kräfte liegen. Gott allein, der Ewige, und weil Er ewig ist, ist *der Herr der Geschichte*, die ja nur in der Zeit ist“¹⁰⁴.

Schicksal widerspricht dem christlichen Schöpfungsgedanken, der den freien Willen des Menschen impliziert und damit zugleich die Entstehung des Bösen radikal auf der Ebene des Geschöpflichen belässt. „Der Begriff des Schicksals ist die bequeme Vorwegnahme *aller* geschichtlichen Fakta als solcher, die radikale Leugnung der Freiheit des Willens und seiner Wirkung als

100 EBD., 276.

101 Vgl. NEWMAN, Philosophie des Glaubens, 366-367.

102 HAECKER, Christ und Geschichte, 278.

103 EBD., 280.

104 EBD., 280-281.

Ursache, er ist eine Sehtäuschung, bedingt objektiv durch die Unabänderlichkeit des Getanen, des Geschehenen, des Faktums, und subjektiv durch die Trägheit des geistigen Sehens; er ist eine Fälschung des Seins und also auch der Geschichte, die das Sein voraussetzt.“¹⁰⁵ Die Freiheit der Schöpfung, die sie empfängt durch die Teilhabe an der göttlichen Natur. Wenn also die Schöpfung notwendig aus Gott entstehen würde, beispielsweise als Emanation, dann müsste alles, auch das Böse, ursprünglich aus ihm kommen. Da aber der Schöpfer notwendig frei ist, ist auch die Schöpfung notwendig frei. Und da das Böse unmöglich in Gott sein kann (das wäre sonst eine Leugnung des Satzes vom Widerspruch), muss es aus der Freiheit der Schöpfung stammen. „Das Böse ist die ureigene Schöpfung des Geschöpfes, die Ur- und Untat des gefallenen Engels, die durch Verführung nachgeahmte und deshalb erlösungs*fähige* Tat des Menschen. Die Geschichte ist unerklärlich ohne die Macht des gefallenen Engels.“¹⁰⁶

„Die Wirkung des Bösen in der Geschichte erkennen wir dort, wo es System annimmt und über menschliche Macht und menschliches Maß hinausgeht, dort im Besonderen, wo der Geist des Antichrist, trotz seiner Versatilität, seiner biegsamen Methoden und Lügen dem wachsamem Auge des Glaubens sich nicht verbergen kann.“¹⁰⁷ Der Antichrist hat eine der Vorsehung dienende Funktion, insofern er Geschichte beschleunigt „mit dem Ziele einer Klarstellung der Absichten, mit dem Ziele eines Radikalismus der Frage und der Antwort und des Ja oder des Nein. [...] Er ist auch als Fürst dieser Welt nicht *Herr* der Geschichte, aber er beschleunigt ihren Gang.“¹⁰⁸

Die Dreiheit der in der Geschichte wirkenden Kräfte müssen in ihrer Ordnung und Einheit beachtet werden. Geschieht dies nicht, werden einzelne Kräfte isoliert und kommt es zu verkehrten Weltanschauungen. Wenn Gott als alleinwirksam betrachtet wird, führt das in einen Quietismus und Fatalismus; wird das Böse zur alleinwirksamen Kraft bestellt, führt das in eine Spielart des Gnostizismus; wird der Mensch allein absolut gesetzt, führt das zu einem reinen Humanismus, der die Inkarnation ablehnt und aus eigener Kraft die Vergöttlichung seiner selbst schaffen will, oder aber die Gottwerdung aus der Natur des Menschen. „Und sie nivellieren Zeit und Ewigkeit. Dadurch entsteht eine Aufdringlichkeit der Zeit, die vielleicht *niemals* größer war als eben heute. Eine Zeitung von heute erweckt ein Interesse, das eigentlich *nur* den ewigen Dingen zukommen müßte – eine Zeitung von *gestern* ist toter, als der rechten Ordnung nach die Zeit eigentlich sein dürfte – es ist die Fieberkurve der Sepsis einer Zeitlichkeit, die ihrer

105 HAECKER, Christ und Geschichte, 282–283.

106 EBD., 284.

107 EBD.

108 EBD., 285.

Auflösung entgegengeht.“¹⁰⁹ Hier wird die apokalyptische Stimmung Haeckers deutlich und eventuell schon eine Kritik an der Reich-Philosophie Hitlers.

Alle drei Mächte zu denken, statt nur eine, und dabei ihre Ordnung zu beachten, erfordert ein angestrenktes Denken des Christen, weshalb es hier oft zu Verirrungen kommt.¹¹⁰

Jedes Volk hat seine eigene Geschichte, und es spielt dabei seine eigene Rolle, die es von Gott zugeteilt bekommen hat. Beurteilt werden diese partikularen Geschichten daran, welche Frucht sie bringen für die Universalgeschichte, also für das Heil der einzelnen Personen und der Offenbarung der Ehre Gottes.¹¹¹

4.9. Kirche und Geschichte

Auch die Kirche hat Geschichte. Sie ist durch die Inkarnation und durch Gnade. Ihre Aufgabe ist es das Evangelium zu lehren. Die prophetische Frage ist, ob am Ende alle Völker das Evangelium angenommen haben, oder ob es nicht eher so ist, dass Einzelne aus den unterschiedlichen Völkern übrig bleiben, die ein „Volk Gottes“ bilden. „Diese Verheißung allerdings besteht: non praevalent. Völker vergehen, die Kirche besteht und wird bestehen“¹¹².

Kirche hat eine politische Geschichte, weil sie von jeher ihrem Wesen nach eine politische Bedeutung hatte. Wenn Christus sagt, „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist“, dann gibt es eben auch etwas, was nicht des Kaisers ist. „Christus vor Kaiphas, Christus vor Pilatus: Er spricht Worte, die *auch* politischer Natur sind, denn Er spricht vom Ursprung der *Macht* und Er regelt ihre Kompetenzen.“¹¹³ Auch deshalb, meint Haecker, ist das Christentum unter den vielen Religionen, die es in Rom gegeben hat, diejenige gewesen, welche verfolgt wurde. Denn im Sinne des Prinzips, dass das Höhere das Niedere bestimmt, ist es auch hier an der Kirche zu entscheiden, was des Kaisers ist und was nicht.¹¹⁴

„Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ ist ein politischer Satz, denn es gibt kein ‚Reich‘ ohne Macht, also ohne Politik.“¹¹⁵ So besitzt die Kirche echte, politische Macht. Das Prinzip dieser Macht folgt allerdings nicht weltlichen Kriterien, sondern „ist offenbart in der Bergpredigt: Segnet, die euch fluchen“¹¹⁶. Mithilfe eines Zitat Newmans will Haecker dieses paradoxe

109 EBD., 288.

110 Vgl. EBD., 289.

111 Vgl. EBD., 289–290.

112 EBD., 291.

113 EBD., 292.

114 Vgl. EBD., 293.

115 EBD., 295.

116 EBD.

Machtverständnis verdeutlichen, welches das Christentum charakterisiert: „[A]uf seinen Hauptschlachtfeldern [sollten] seine Prediger schlechthin ohne Waffen sein, und leiden, aber Herr werden.“¹¹⁷ So oft dieses politische Prinzip in der Geschichte der Kirche auch verraten worden sein mag, es ist doch von Einzelnen immer wieder existentiell befolgt worden. Selbst der sittlich schlechte Mensch, sogar der Böse selbst kann „die göttliche Wahrheit sagen [...] und *insofern* ein Diener Gottes [sein], z.B. wenn er sagt: Christus ist der Sohn Gottes“¹¹⁸, während der sittlichste und anständigste Mensch zum Diener des Bösen werden kann, „z. B. wenn er sagt: Gott offenbart sich in der Natur, in seinem Volke, in einem Heros, in einem Genie *ebenso* wie in Jesus Christus“¹¹⁹. Hier wiederholt Haecker seine „Prinzipienlehre“ und lässt das Problem, dass Kirche politisch ist und dass ihr politisches Prinzip des Strebens nach Macht durch die Verkündigung des Evangeliums einen sehr paradoxen Charakter hat, nämlich zu leiden und verfolgt zu werden, offen stehen.

4.10. Anfang und Ende von Geschichte

„Geschichte ist als ein Werden zwischen zwei Polen: Dem Nichts und dem Sein. Aber dieses Bild, gewonnen aus einer *bildlosen* Sphäre, kann trügen. Denn diese beiden Pole sind nicht äquivalent – das Nichts ist nicht *gleich* dem Sein, auch Hegel ist nicht *gleich* Thomas von Aquin.“¹²⁰ Anfang und Ende der Geschichte ist also nicht das Nichts, sondern das ewige Sein, Gott selbst, der das Ziel für den Menschen in dessen Erreichung der *imago dei* ist. Innerhalb dieser universalen Geschichte bewegt sich jeder Einzelne und muss sich an ihr messen lassen. Andere Geschichtsauffassungen können wahre Teilaspekte beinhalten und somit eine Zeit lang bestehen, „schließlich aber naht die Entscheidung, wo nicht mehr die Wege, sondern *der* Weg sich scheidet, nicht von einem andern wirklichen Wege, sondern von der Weglosigkeit selber; er unterscheidet sich radikal, also von der Wurzel her, von jeglicher Auffassung, die [...] leugnet, daß Jesus Christus der Sohn Gottes ist – also wahrer Gott [...] und zugleich *wahrer Mensch* [...] und daß Er als solcher der Sinn und die Fülle und das Maß *alles* Geschehens und *aller* Geschichte ist“¹²¹.

Die Vergänglichkeit dieser Welt und die Verheißung ihrer Verwandlung setzen ein ewiges Sein voraus. Da nicht irgendeine andere Welt neu erschaffen werden soll, sondern diese Welt, muss etwas von diesem ewigen Sein auch schon in ihr sein, als Symbol. „Diese reale Welt und

117 HAECKER, Christ und Geschichte, 295.

118 EBD., 297.

119 EBD., 298.

120 EBD., 303.

121 EBD., 303–304.

ihre reale Geschichte ist Symbol göttlichen Seins und gottmenschlichen Geschehens. Die Fülle der Symbole ist im christlichen Glauben da und für ihn und durch ihn.“¹²²

¹²² EBD., 305.

5. Geschichte im christlich-philosophischen Kontext

5.1. Josef Bernharts Geschichtsphilosophie

Joseph Bernhart¹ (1881–1969) war ein unabhängiger Schriftsteller, der sich vor allem mit christlich-philosophischen und theologischen Themen auseinandergesetzt hat. Er publizierte regelmäßig im Hochland und lässt sich dem katholischen Intellektuellenmilieu dieser Zeit zurechnen. Die Zeit des Nationalsozialismus verstärkte die Tragik in seinem Geschichtsdenken.

Geschichte kann die Wissenschaft vom „vergangenen Geschehen“ oder auch „das wirkliche Geschehen selbst“² bezeichnen. Letzteres kann nach einem Sinn befragt werden. Nicht nach einem Sinn befragt werden, kann alles Naturgeschichtliche, als es nicht im Bezug zum Menschen steht. Der Bezug muss derart sein, dass der Mensch mit seinem eigenen Tun daran beteiligt ist. Naturkatastrophen, die den Menschen betreffen, an denen er aber kein Anteil hat, können auch nicht nach ihrer Sinnhaftigkeit befragt werden. Die Natur als solche eignet sich nicht nur zum Schöpfungslob, sondern verlangt in ihrer Unvollkommenheit und Grausamkeit auch nach ihrer Erlösung, die – wenn die Offenbarung ausgeklammert werden soll – im „allgemeinen Zug nach oben in allem Lebensdrang“³ besteht. „So verengt sich der Begriff auf jenes Geschehen, das der Mensch, als sittliches, vernünftiges Wesen wirkend, aus sich vollbringt. Nur das ist Geschichte, was in seiner Wirkung Geschichte macht oder machen kann, das heißt willentlich und erkennbar auf den Weltverlauf einwirkt“⁴. Geschichte hat außerdem einen öffentlichen Charakter.⁵

1 Vgl. Rainer BENDEL, Joseph Bernhart (1881–1969). Die Krisis menschlichen Handelns und der Geschichte. In: Hans-Rüdiger SCHWAB (Hg.), Eigensinn und Bindung. Katholische deutsche Intellektuelle im 20. Jahrhundert. 39 Porträts. Kvelaer 2009, 155–174.

2 Joseph BERNHART, Vom Mysterium der Geschichte (1944). In: Ders.: Zeit-Deutungen. Schriften, Beiträge und bislang unveröffentlichte Vorträge zu Problemen der Politik und Kultur aus den Jahren 1918–1962. Hg. von Manfred Weitlauff und Thomas Groll. Weissenhorn 2007, 188–236, hier 189.

3 EBD., 193.

4 EBD., 190.

5 Vgl. EBD., 197.

Die Verlässlichkeit des Wissens um das Vergangene ist nur in dem Fall gegeben, da ein unmittelbares Zeugnis in Form einer direkten Quelle wie eines Grabmals, einer Urkunde oder eines Filmmitschnitts vorliegt. In den meisten Fällen ist man jedoch auf Berichte angewiesen, deren Glaubhaftigkeit schwer zu überprüfen ist und generell ist man immer nur mit Stückwerk befasst, nie mit dem Ganzen.⁶

Der Geschichte ist ihr Sinn, ihr Baugesetz, das Warum und Wozu nicht ohne Weiteres abzuringen, er verdunkelt sich, je mehr man danach forscht. „Der Mensch kann der Welt nicht sagen, was sie ist; und was er selber ist, erfährt er von ihr noch weniger [...]“⁷. Zugleich ist es die Erfahrung des Menschen, nach Antworten zu suchen und zu forschen und gleichzeitig zu wissen, dass der letzte Sinn verschlossen bleiben wird, dass es sich um Dinge handelt, die das menschlich Erfassbare übersteigen. Diese Erfahrung mündet im besten Fall in die Weisheit der wissenden Unwissenheit und doch: „Erst das Unerforschliche spannt unsere Kräfte an zum Menschenmöglichen, und während dieses geleistet wird, lässt es uns erkennen, daß es dem Menschen nicht genug ist [...] Rätsel werden gelöst, aber das Geheimnis bleibt.“⁸

Sinn und Verständnis des Daseins werden unterschiedlich bewertet, je nachdem in welchem Beziehungs- und Entsprechungsverhältnis das Gottes- und Menschenbild für einen Menschen oder eine Kultur besteht. Allen gemein ist „der Zug *nach dem Gewinn einer Übergeschichte*, nach einem vorgegebenen Halt und Enthalt des Sinnes der an sich als sinnlos empfundenen Geschichte“⁹. Dieses Über gibt es in verschiedenen Varianten, im Entwicklungs- oder im Paideia-Gedanken oder eben im Verständnis des christlichen Gottes ;es ist der Versuch sich der Zeit als Bringerin der Vergänglichkeit zu widersetzen bzw. sich über sie zu erheben. Eine primitive Weise, „der Veränderung zu trotzen“, ist das „Haften an der Sinnlichen Seite des Dasein“, am Versuch, „die Güter, die man liebt, in der Zeit zu befestigen“, um so „das Zeitliche zu perennieren“.¹⁰

Der Mensch sieht sich vor dem Problem der Zeit und dem Vergehen der Werke und Güter, von welchen er immer neue anhäuft und doch darunter nicht das ihn erfüllende Gut findet, welches auch den Sinn seines Daseins erklären könnte. Dieses ist das letzte Gut, das Ziel, auf das alles hinstrebt und gleichzeitig alles abschließend erfüllt. Dass es dies gibt, weiß oder spürt der Mensch, worin es besteht, kann er nicht sagen.¹¹. Selbst dort, wo ein solches Ziel negiert wird und eine immerkehrende Dynamik beschworen, wird doch dem Menschen ein Sollen entgegen

6 Vgl. BERNHART, *Mysterium der Geschichte*, 191–192.

7 EBD., 194.

8 EBD., 195.

9 EBD., 196.

10 EBD., 197.

11 Vgl. EBD., 199.

gehalten und damit eingestanden, „daß die Dinge, wie sie sind und laufen, nicht genügen“. Und soweit der Sinn der Geschichte in einem solchen menschlichen Sollen oder überhaupt in immanenter Art, „ob er im Lebensrausch an sich, ob in der Häufung der kulturellen Güter gesehen“ wird, ist er „eine Projektion der Sehnsucht nach dem Friedensschluß zwischen Zeit und Sein“.¹² Dies „beweist auch für die Ebene naiver Zeitverfallenheit den eschatologischen Zieldrang aller Geschichte“ und gleichzeitig, „daß zeitliche Existenz doch nie des letzten genügenden Gutes habhaft werden kann“.¹³

Das Praktische hat seinen Ursprung und seine Zielrichtung im Geistigen. Die Geschichte wird nicht durch das Machen bewegt, sondern durch das Denken. So sind die Dinge und die Technik an sich neutral. Wie sie aber eingesetzt werden und damit „den Geist der Zeit bestimmen“¹⁴, liegt an der Gesinnung. So liegt das Praktische eigentlich im Geistigen, „in der Entscheidung [...], in dem Erkennen, aus dem das Handeln hervorgeht“¹⁵.

Der Mythos wird definiert als „der sprachliche, genauer epische Ausdruck einer Sinnbildung vom Seienden, Geschehenden oder Geschehenen im Bereiche der Natur, der Geschichte oder der innerseelischen Wirklichkeit“¹⁶. Er ist ein „dichterisches Erzeugnis“, das bildhaft und „in der Form eines fiktiven Vorgangs oder einer Handlung menschlicher wie übermenschlicher Wesen“ von Erfahrungen und Erkenntnissen spricht, die sinngestaltender Art sind. Dadurch haben sie naturgemäß auch religiösen Charakter und reflektieren religiöses Leben.¹⁷

Bedeutend für den Mythos ist die Frage nach dem Vorrang des stofflichen oder geistigen Prinzips im Weltgeschehen. Für den Orient (Israel ausgenommen) sieht er im Altertum das stoffliche Prinzip vorherrschen, während es im Okzident ein Ringen zwischen beiden gab, das beispielsweise in den Gestalten des Dionysos und des Apollon zum Ausdruck kommt. Der Sieg des geistigen Prinzips, des Logos erfolgt erst im Christentum. Dies ist bedeutend, da „in ihm das Naturdenken, das Muttertum des Stoffes, vom Geiste, das heißt aber auch vom geschichtlichen Bewußtsein überwältigt wurde“¹⁸. Wenn auch die altertümlichen Mythen so auf der Ebene des Stofflichen verblieben, zeigten sie doch einzelne wichtige Wahrheiten, große Bilder und uralte Sehnsüchte des Menschen. Gewisse „Kulte und Mysterien [konnten] Ausdruck und Werkzeug der natürlichen Offenbarung“¹⁹ werden. So fanden Mythen auch Eingang in das Christentum, sofern

12 EBD., 200.

13 EBD., 201.

14 EBD., 206.

15 EBD., 207.

16 EBD., 211.

17 EBD.

18 EBD.

19 EBD., 212.

sie den Weg zum Logos verdeutlichten. Und doch bringt das Christentum in dieser Hinsicht einen bedeutenden Einschnitt, als es von nun an streng zwischen Mythos und Geschichte scheidet, sich im Kampf gegen die Gnosis klar für die „Geschichtlichkeit Jesu, der Offenbarung und ihrer Urkunden gegen jede Auflösung in Allegorie, Naturmythos und Sage“²⁰ positioniert. Diese Unterscheidung ist von Bedeutung. „Gleichwie die Indifferenz in der Frage, was in unserm Dasein hier und heute außen oder innen ist, was Ereignis oder nur Innbild, ein Zeichen des Wahnsinns wäre, in welchen Ding und Ding-im-Bewußtsein nicht mehr unterschieden werden, so ist auch das Gleichverhalten gegen Mythos und Geschichte [...] eine Art von Irrewerden an den Grenzen der Ordnungen des Seienden.“²¹

Tragik in Sein und Geschichte entsteht durch die Tatsache, dass die Welt durch zwei Gesetze bestimmt ist, innerhalb derer der Mensch mit seiner Freiheit zur Entscheidung gezwungen wird. Tragik besteht nicht im bloßen Werden und Vergehen der Völker und ihrer Kulturen, das ist eine biologische Notwendigkeit. Tragik besteht darin, „daß der Weg ihrer Sendung gewöhnlich auch ihr Verhängnis wird“²². So hat das Volk Israel trotz seines Auserwähltseins, trotz der Weissagungen und Propheten, den „Eckstein“ nicht erkannt. So haben die Griechen und Römer in der größtmöglichen Entfaltung ihrer geistigen Kräfte eine Fülle an kulturellen Gütern geschaffen, doch „die Beschränkung auf den Bezirk des Bloß-Menschlichen, aus dem ihr herrliches Tagwerk für immer sich erhoben hatte, war ihr Verhängnis“²³. In beiden Fällen sind Propheten als Warner aufgetreten und haben den Gang ins Verderben doch nicht aufhalten können.

Alles ist „von Gott uranfänglich in Gegensatzform geschaffen“²⁴, so legt es die Erfahrung der Wirklichkeit nahe und so wird es auch in Sir 42,25 bestätigt. Die Wirklichkeit ist Dialektik, „Geschichte (ist) im Wesen gegensätzliche, auseinandersetztliche Bewegung“²⁵. Selbst Thomas, der tragikvergessen scheint, entwickelt in der Lehre von der *analogia entis* genau dies: Die unüberbrückbare Gegensätzlichkeit zwischen dem Sein Gottes und dem Sein der Welt, zwischen denen doch das Band der Repräsentation besteht. Die Dinge verweisen auf Gott, sie haben ein abbildliches Sein in unendlichem Abstand vom urbildlichen Sein. Diese Würde der Dinge ist zugleich ihre Not, „weil sie in der Ordnung des Auseinander das abbildliche Sein nur in der Beschränktheit“²⁶ haben. „So ist der Anteil des Geschöpfes am Sein in gewissem Sinne

20 BERNHART, *Mysterium der Geschichte*, 212.

21 EBD., 213.

22 EBD., 214.

23 EBD., 215.

24 EBD., 216.

25 EBD.

26 EBD., 217.

zugleich ein Ausschluß. Vom Menschen gesagt: indem wir sind, sind wir auf tragische Weise“.²⁷ Es gibt zwei Möglichkeiten der Überwindung dieser Tragik. Die erste ist das bloße Wissen darum, das den Menschen zum Herren der Lage macht. Das zweite ist die Katharsis. Der Moment des Erlebens von Tragik besteht im „Aufprall [...] zweier Reiche, von denen das höhere, edlere für unsern Augenschein zu Schaden kommt. Wir beantworten dies mit dem tragischen Gefühl, einer inneren Haltung, die den eigentümlichen Charakter des Genügens, der Weitung und Erhebung hat. Woher kommt das? Wir ergreifen aus tiefem Zwang die Partei der unterliegenden höheren Welt, mit diesem Beitritt machen wir uns zu ihren zugehörigen Bürgern, und so rechtfertigen wir sie in sich und in uns selbst als das, wohin auch wir mit unserem besten Teil gehören. Das ist die Katharsis, die Reinigung der Seele durch das tragische Erlebnis, nämlich die Erkenntnis vom Wert des Wertes, welcher Wert um so herrlicher als solcher erfahren wird, je stärker die Gegenmacht ihn bedroht und sein Dasein in der Sichtbarkeit erschüttert. [...] So scheint das Tragische seine Aufhebung in sich selbst zu haben.“²⁸ Der Sinn des Tragischen besteht im Verweis darauf, dass eben aller Sinn jenseits dieser Welt der Gegensätzlichkeit und des Chaos liegt.

Die Erlösung der Welt durch Christi Passion und Auferstehung ist keine wechselseitige zwischen Gott und Mensch, da es in Gott keine Veränderung gibt. Der Mensch wurde vielmehr wieder „gottfähig“ gemacht, Gnade, Heil und damit Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes geschenkt. Diese Erlösung muss vom Menschen frei angenommen werden. Dadurch, dass die Erlösung die Freiheit nicht aufgehoben hat, „kann der Eckstein immer noch verworfen werden“²⁹. Diese freie Annahme ist, sowie die Erlösungstat selbst, Teil, Sinn und Ziel von Geschichte: „Das auf Golgotha in die Geschichte eingesenkte Prinzip der Versöhnung und Wiederherstellung im Sinne des Reiches Gottes zu verwirklichen, ist die Sache des fortwährenden geschichtlichen Prozesses.“³⁰

„Hodie“ bedeutet die richtige Spannung des christlichen Glaubens zwischen dem Damals der Schöpfung und dem Gericht, dem Eschaton, als das, was einmal kommen wird. So ist denn die „prophetische Aufnahme der Geschichte [...] die dem Christen einzig gemäße“³¹. Der Mensch,

27 EBD.

28 EBD., 218.

29 EBD., 227.

30 EBD.

31 Joseph BERNHART, „Davon Jesaja sagt“ (Hodie) (1939). In: Ders.: Zeit-Deutungen. Schriften, Beiträge und bislang unveröffentlichte Vorträge zu Problemen der Politik und Kultur aus den Jahren 1918–1962. Hg. von Manfred Weitlauff und Thomas Groll. Weissenhorn 2007, 120–156, hier 132. Ursprünglich als Weihnachtsbetrachtung für das Dezemberheft des Hochland 1939 geplant, wurde dieser Text noch vor der Veröffentlichung gekürzt und um „gefährliche“ Passagen gestrichen. Trotzdem wurde das komplette Heft von der NS-Zensur verboten und vernichtet. Erst nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs konnte der gesamte Aufsatz im Hochland abgedruckt

auch der christliche, hat sich (zu) lange einer rein profanen Geschichtswissenschaft (des Fortschritts) gewidmet, anstatt die christliche Perspektive einer „maßgebenden höchsten Sinnmitte“ von Geschichte einzunehmen.³² Diese Perspektive heißt, bewußt machen, dass Schöpfung nicht nur am Anfang war und Gericht am Ende sein wird, was die Gegenwart des verantwortlichen Menschen entwerten würde, sondern Schöpfung war und ist und wird fortwährend stattfinden, so wie auch der Mensch in einem ständigen Prozess kraft seines freien Willens Geschichte hervorbringt, die sich vor dem ewigen Richtspruch zu verantworten hat. „Der Ewige und Dreieinige als Schöpfer, Erlöser und Richter, der dies nicht ehemals nur gewesen ist oder einmal sein wird, sondern *hodie* so wirkt, in Natur und Geschichte, steht ihm als Herr der Zeiten alle gegenüber und ist, was er ist, und wirkt, was er wirkt, auch in dieser Stunde.“³³ Dieses *Hodie* prägt in der Feier der Liturgie den ganzen christlichen Glauben, als hier Zeit verdichtet wird und Heilsgeschichte – vergangenen wie zukünftige – in Christus als Mitte vergegenwärtigt wird. „So eng und nahe ziehen sich im biblisch-liturgischen *Hodie* die Zeiten und ihre – historisch allein gesehen – zerstückten Sinnhaftigkeiten auf ein physisch und metaphysisch Ganzes zusammen [...]. Israels Führung und Versagung, beides als Weg zur Erfüllung des göttlichen Ratschlusses, die ferne Zeitgeschichte des Jesajas und Jeremias geht im Advent und in der Karwoche ins verklärende Licht ihres Endsinnes ein, und gefeiert wird das in verhüllter Gegenwärtigkeit schon ins Heute wirkende Endgericht“³⁴.

Deshalb ist es auch das Heute, der heutige Tag, an dem der Christ wirken und handeln soll, in einem „Weltkampf“, wofür er nicht Frömmigkeit allein, sondern auch das Denken gebrauchen soll. Wenn der Geist nicht gestärkt und geschult ist, kann er auf Abwege falscher Ideen und Ideologien geraten. Nur wer diese Wahrheit sieht und Verstand und Wille einübt im tagtäglichen Kampf, kann der Trostlosigkeit und Sinnlosigkeit des Daseins entgehen.³⁵

Wer sich in dieser Übung der Offenbarungsschrift zuwendet, wird sehen, dass sie „durchweg das Reich Gottes zum Thema hat“ und es als solches verkündet, dass es „das eigentliche Thema aller und jeder Geschichte“ ist.³⁶ Der Sinn der Geschichte, welcher das Reich Gottes ist, ist also nur zugänglich durch die Annahme der Offenbarung, die sie bezeugt. Das Verstehen der Reich-Gottes-Botschaft wächst im Volk Gottes des Alten und Neuen Bundes erst allmählich. So

werden (Hochland 43 (1950/1951) 1, 105-114). Eine etwas geänderte Fassung des Textes wurde allerdings in Form maschinenschriftlicher Abzüge und ohne Nennung seines Namens im Weihnachtsgruß des Caritas-Verlags 1941 veröffentlicht. Die Kursivsetzungen weisen auf die ursprünglich beanstandeten Stellen hin.

32 BERNHART, Davon Jesaja sagt, 133.

33 EBD., 136.

34 EBD., 137-138.

35 Vgl. EBD., 140-141.

36 EBD., 143.

wird die Hoffnung einerseits in irdische Objekte und Wohlstand gelegt und andererseits wieder prophetisch durchbrochen mit dem Verweis auf Gottes „*souveräne Wirklichkeit [...] und seinen völlig anderen Anspruch auf die Geschichte*“³⁷. Die Erwartung eines „Endheils, der Ausblick auf eine Geschichtsvollendung in Gericht und vollkommener Welt“³⁸ setzt sich mehr und mehr durch. Jesus Christus tritt auf als Erfüller und Vollender der Rede vom Reich Gottes, welches nur denen verständlich wird, die mit offenem Herz, zu Umkehr und Gefolgschaft bereit, sich der kleinen Schar der Jünger anschließen. Reich Gottes ist aber auch „vollendete Herrschaft des Willens Gottes, darum *mysterion* wie dieser selbst“³⁹. So bleiben dem Menschen auf seinem Weg durch die Zeit, der Vollkommenheit Gottes als Ziel entgegen, wegen seiner Verstrickung in Raum und Zeit, diese Wege oft unergründlich. Letztlich gilt für das Reich Gottes: „Es ist schon vor aller Geschichte in Gottes Heute, es ist auch in der Geschichte, hier und heute, schon da, weil sein Bringer und Prophet es lebt und pflanzt ‚unter euch‘, und es ist immer erst im Kommen, indem es als Einbruch in das Reich Satans, durch welchen Satan gerichtet, aber nicht vernichtet ist, der Freiheit des Menschen zur Verwirklichung in der Geschichte auf- und anheimgegeben ist.“⁴⁰ „Bis aber das Reich im Ganzen fürs Ganze kommt, ist die Kirche der Ort sowohl seines mystischen Schon-Daseins als seiner fortwährenden Einwirklichkeit in die Geschichte, den bildsamen und zugleich widersetzlichen Stoff der ewigen Form, die Christus ist.“⁴¹

Dieses Wissen um Gottes wirkmächtiges Heute, um das Reich Gottes, das die Gegenwart mit dem spannungsvollen Zueinander von Verheißung und Erfüllung füllt, das einen rein weltlichen Blick auf die Geschichte unmöglich macht und daher umsomehr die „Empfänglichkeit des Glaubenswilligen“ voraussetzt, dieses Wissen drängt zum Reden. Einmal, um „Glauben [...] zu finden“ und zugleich, weil „*Unglück und Unrecht im Augenblick oft so grell und betäubend sind, daß sich unzeitige Rede von Gottes Wille und Finger weniger schickt als das Schweigen*“⁴². Was bleibt ist die menschliche Freiheit, die ihm oft ein Geheimnis ist, nämlich das Geheimnis des Bösen in der Erfahrung, dass er kann und will und auch anders wollen kann. Aus dieser Freiheit des Menschen entspannt sich eine Dramatik, über die Gott letztlich aber Herr bleibt. Und so ist das Reich Gottes, das ganze Thema der Offenbarung, die „Rückführung gehorchender wie abspenstiger Freiheit zur Gerechtigkeit des Schöpfers der Freiheit“⁴³. Doch vorher ist das Böse in der Welt, es „gehört,

37 EBD., 145.

38 EBD.

39 EBD., 147.

40 EBD.

41 EBD., 150.

42 EBD., 153.

43 EBD., 154.

ob wollend oder nicht, hinein in den Vollzug des Reiches, dessen Feld für Kampf und Sieg gerade diese ‚Welt im Argen‘ ist“⁴⁴.

5.2. Bernhart und Haecker im Vergleich

Beide, Haecker und Bernhart, verfassen die diesem Vergleich zugrunde liegenden Schriften in den Jahren der nationalsozialistischen Herrschaft,⁴⁵ Ihnen ist in der Wahl und in der Art der Behandlung des Themas ein prophetischer sowie apokalyptischer Zug eigen, der vom anvisierten Leserkreis als solcher bewusst wahrgenommen wird. Es ist der aus dem Geist des Christentums und der darin erkannten (auch philosophischen) Prinzipien erwachsene Widerstand gegen die sich als falsch und unmenschlich erweisende nationalsozialistische Ideologie. Charakteristisch für beide Autoren ist auch die Zugehörigkeit zu einem sich zwischen den Polen des Antimodernismus und Modernismus dialektisch sich hin- und herbewegenden Kulturkatholizismus, der im Primat der christlichen Perspektive und deren Interpretationshoheit sowie in einem starken Ordo-Denken und einer eindeutigen Immanenzkritik zum Ausdruck kommt. Bei inhaltlich-theologisch fast vollständiger Übereinstimmung zwischen Bernhart und Haecker finden sich Unterschiede hauptsächlich bei der Schwerpunktsetzung der einzelnen unter das Gebiet der Geschichte fallenden Themen.

So wird gleich zu Beginn die Frage, was Geschichte, die mit ihr befasste Wissenschaft und die zugehörige Methode ist, nicht erschöpfend beantwortet, sondern es werden die für das Jetzt der existentiellen Situation zentralen Aspekte herausgegriffen. Das wird darin deutlich, dass Bernhart Geschichte nicht nur als vergangenes Geschehen bezeichnet, sondern als das wirkliche Geschehen selbst. Jetzt geschieht Geschichte, möchte man sagen. Jetzt drängt es zur Tat, zur Tat in der Zeit, wie Haecker Geschichte definiert. Hier wird der Aspekt der Anthropozentrität von Geschichte hinzugefügt, der für beide maßgebend ist. Nicht die Natur, nicht die unbelebte (aber auch nicht die geistige) Schöpfung allein, können Geschichte hervorbringen, sondern nur der Mensch. Für Haecker ist er als Leibgeistwesen die Mitte des Seins und der Schöpfung

⁴⁴ BERNHART, Davon Jesaja sagt, 155.

⁴⁵ Haeckers *Der Christ und die Geschichte* erscheint 1935, Bernharts *Vom Mysterium der Geschichte* ist eine Zusammenstellung für eine Feldaussage 1944. Die meisten dafür ausgewählten Passagen stammen aus *Sinn der Geschichte* und *De profundis*, sowie aus *Hodie*, einem Beitrag, der für die Weihnachtsausgabe des *Hochland* 1939 verfasst, aber schon im Vorfeld um kritische Passagen gekürzt wurde. Letztlich hielt der Artikel aber der nationalsozialistischen Zensur nicht stand und so wurde fast die gesamte Ausgabe des *Hochland* eingestampft. Vgl. Joseph BERNHART, *Zeit-Deutungen. Schriften, Beiträge und bislang unveröffentlichte Vorträge zu Problemen der Politik und Kultur aus den Jahren 1918–1962*. Hg. von Manfred Weitlauff und Thomas Groll. Weissenhorn 2007, 120–121.188–189.

überhaupt. Wenn der Mensch in der Zeit als in diese Zeit gestelltes mit Geist und Freiheit ausgestattetes Wesen handelt, das heißt, Entscheidungen trifft, dann wird er geschichtswirksam. Diese Perspektive ist schon eine christlich geprägte. Der Geschichte als Geschehenes in der Zeit oder als das wirkliche Geschehen selbst ist nach Bernhart kein Sinn abzuringen, wenn nicht in dem Versuch über sie hinauszugreifen. Dieser Sinn ist abhängig von dem zugrundeliegenden Gottes- und Menschenbild. Selbst dort, wo ein Übersinn verneint wird, wird durch den bloßen Versuch des Aufweisenwollens eines Sinns, also dem Eingestehen einer Differenz von Essenz und Existenz, der eschatologische Zieldrang von Geschichte offenbar. Jede systematisierende und sinnerschließende Geschichtsschreibung hat also einen Hang zur Übergeschichte, was beweist, dass – und hier trifft er wieder auf Haecker – es keinen immanenten Letztsinn von Geschichte geben kann. Dieser Sinn kann sich nur vom Ziel aller Geschichte her erschließen, das Gott ist. Weil es für diese Perspektive nach Haecker ein richtiges Zusammenwirken der ganzmenschlichen Kräfte unter dem Vorsitz des Intellekts – und, so würde Bernhart ergänzen, das für die Offenbarung bereitete Herz benötigt, ist Geschichtsschreibung zwangsläufig fehleranfällig (denn das rechte Zusammenwirken hat es historisch einmalig nur im Fall Jesu Christi gegeben), Lug und Trug und damit auch Chaos sind in sie eingegangen und auch Bernhart sieht nur ein stückhaftes Erkennen von Geschichte als erreichbar, das Ganze der Geschichte und ihr Sinn bleiben unerforschlich. Eine rein profane Geschichtsschreibung ist für beide folglich widersinnig bis unmöglich.

Ein Moment, das bei Bernhart großen Raum einnimmt, aber auch bei Haecker mitgedacht ist, ist die Zeit als das Dazwischen von Gott und Mensch. Es ist das Problem des Menschen, dass er sich gegen die Vergänglichkeit sträubt, dass er sich der Zeit zu widersetzen sucht, indem er sich an Dinge klammert und sie festhalten möchte, weshalb ihm – solange er in dieser Dynamik verharrt – ein Sinn der Geschichte verdunkelt bleibt. Zeit muss aber anders gedacht und gelebt werden, nämlich in dem Hodie, das die sinnerfüllte Gegenwart der Anwesenheit des Reiches Gottes ist, das der Letztsinn aller Geschichte ist. In diesem Hodie, so darf man schließen, treffen sich Gott und Mensch, die sonst so unendlich entfernt sind (und auch in der Analogia entis auf tragisch-dialektische Weise entfernt voneinander bleiben). Das Heute ist der Tag des Christen, in ihm soll und kann er tätig werden, das Reich Gottes kraft seiner Freiheit zu verwirklichen und so – wieder Haecker – das Antlitz der Erde zu verändern und Geschichte zu machen. Die Tragik, die als schmerzhaftes Erlebnis des Gefordertseins der Existenz durch die Essenz gefühlt wird, ist auch Merkmal der Zeit und kann durch das Festhalten am Wert, also letztlich am Reich Gottes, gereinigt und überwunden werden. Gott bleibt der Herr über das Drama von Zeit und Geschichte.

Haecker, der analog zum Hodie von der Fülle der Zeit spricht und diese am historischen Ereignis der Inkarnation als Höchstfall von Geschichte festmacht (und auch die Anthropozentrität stärker von dort aus denkt), sieht das Problem der Zeit ähnlich. In dem Moment, da eine Verabsolutierung stattfindet, also beispielsweise im transzendenzvergessenen Humanismus, werden Zeit und Ewigkeit nivelliert, was zu einer befestigungslosen Übersteigerung des Heute führt. Gleichzeitig kann es zu wahren menschlichen Fortschritt kommen, wenn dieser die Immanenz durchbricht und die eschatologische Zielperspektive in sich trägt. Dafür muss er sich an der Fülle der Zeit, sprich am Christusereignis messen lassen. Interessant ist dieser Fortschrittsgeanke, der auch in Bezug auf die Nichtabgeschlossenheit der Geschichtswissenschaft (und den hier möglichen Erkenntnisfortschritt) erwähnt wird, weil damit ein Prinzip gerettet wird, das kirchlicherseits während des Modernismustreits in starken Misskredit gebracht wurde. Die biologische Entwicklungslehre nach der Theorie Darwins und die Entdeckung der Historizität der Dogmen, also ihrer Entwicklung und der darin implizierten möglichen Fortentwicklung, sowie die idealistische geschichtsphilosophische Fortschrittsidee wurden lehramtlich streng abgelehnt. Ohne Scheu selbst für das Aufgreifen eines Fortschrittsgedankens in Kritik zu geraten, möchte er hier das aus seiner Sicht rechte Verständnis von Fortschritt unter Rückbindung an traditionelle katholische Hermeneutiken entfalten.

Ziel und Sinn der Geschichte werden von beiden Autoren mit Gott bzw. dem Reich Gottes identifiziert. Das Ankommen des Gottesreichs realisiert sich in der Rückkehr bzw. vielmehr in der Rückführung aller Freiheit zu Gott. So gesehen ist der Letztsinn von Geschichte für den Menschen, um dessen Willen Geschichte überhaupt ist, die Rückkehr zu Gott. Alle Geschichte ist somit Heilsgeschichte für den Einzelnen. Die von Bernhart beschriebene Katharsis kann als das gesehen werden: Die demütige Anerkenntnis des Abstandes zwischen Gott und Mensch reinigt in der Rückführung diesen Mangel von Sein in Zeit. Auch Haecker sieht genau im naturhaften Mangel des Menschen den Antrieb seiner Rückkehr zu Gott.

In diesem Spiel der Geschichte kommt für beide dem Bösen eine wichtige Rolle zu. Für Bernhart gehört es zum Vollzug des Reiches, für Haecker steht der Antichrist im Dienst der Vorsehung, als er die eschatologische Entwicklung beschleunigt. Für beide ist der Begriff des *mysterium iniquitatis* von Bedeutung.

Entsprechend der christlichen Tradition und in Abgrenzung zum Nationalsozialismus als Tatreligion (s.u.), betonen Bernhart und Haecker den Vorrang des Geistigen. Bei Bernhart wurzelt das Praktische im Geistigen und zielt auch wieder dorthin, bei Haecker wird die Kontemplation, das Schauen als Ur- und Höchstform menschlichen Seins, dem Tun voran und in dessen Verantwortung gestellt. Das bedeutet: Alles Tun, auch das Geschichtlich-Politische, muss

sich dem Schutze des Geistigen (Kunst, Kultur, freie Äußerung), das zugleich das Ohnmächtige und scheinbar Schwache ist, gegen das verabsolutierende Zurschaustellen von Macht, Härte und Gewalt widmen. In diesem Sinne versteht Haecker Macht als Mittel der Politik überhaupt nicht problematisch, sondern im Gegenteil als von Gott dem Menschen als ureigensten Auftrag gegeben. Das Bild von Gerechtigkeit und Güte, die menschliche Macht in Ausrichtung an der göttlichen transparent machen soll, kann die Wirklichkeit der staatlichen Machtausübung schon 1935 nur als eine schlimme Karikatur erscheinen lassen (Karikatur des Kreuzes als „Symbol des Dreh“). Mit dem dazugegebenen Kriterium der Wahl zwischen Gut und Böse für das Erkennen von echter oder unechter Macht ist der Nationalsozialismus eindeutig auf die Seite des Bösen gestellt.

Wenn Haecker der Kirche das Attribut „politisch“ verleiht, da es an ihr ist, zu bestimmen, was in den Herrschaftsbereich des Staates hineinfällt und was nicht, dann scheint er ihr und in abgeleiteter Weise sich selbst und allen Gliedern dieser Kirche die Aufgabe zu übertragen, dem Staat diese falsche Gewalt (auf dem Gebiet des Geistigen) zu entreißen. Zumindest legitimiert er damit christlich motivierten Widerstand. Wenn er also von einem Primat der Politik spricht – was auf den ersten Blick so gar nicht zu seiner Betonung des Vorrangs des Geistigen zu passen scheint –, dann, weil es Aufgabe der Politik ist, die rechte Ordnung herzustellen, innerhalb derer die geistige Freiheit des Menschen – und sei es zur Hinwendung auf die hierarchisch strukturierten Prinzipien des christlich-katholischen Glaubens – gewährleistet ist. So bestätigt sich auch Bernharts Rede von der Wurzel und vom Ziel des Praktischen im Geistigen. Und auch bei ihm drängt das Geistige, das Wissen um die andere Perspektive auf das Zeitgeschehen, um das wirkmächtige und ermächtigende Heute Gottes zum Reden davon. Angesichts des derzeitigen „Unglück und Unrecht“ positioniert sich Bernhart ebenso politisch wie Haecker, auch wenn die eindeutigsten Zeilen aufgrund der Zensur nur bei Wenigen angekommen sind.

6. „Christentum und Kultur“ – Haeckers Kulturverständnis

Grundlage aller Überlegungen zu Kunst und Kultur ist in Haeckers hierarchischem Seinsverständnis die Frage nach Ursprung und Ziel aller Kunst. Bedingung der Möglichkeit für Kunst ist die Schönheit. Zusammen mit dem Unterkapitel „Vom Wesen der Kunst“ (das im Hochland noch einmal separat abgedruckt wurde) erschien der Essay „Schönheit“ als Buch 1936¹. Vorher schon hatte sich Haecker mit der Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Kultur (1927² und 1930³ in einem Dialog) beschäftigt und hier schon seine Kernideen grundgelegt. 1938 erscheint als Erwiderung zu den Thesen Rudolf Müller-Erbs im Hochland der Beitrag „Christentum und Kunst“⁴.

6.1. Schönheit

Dem menschlichen Erkennen steht als metaphysisches Ziel das Wahre gegenüber, dem menschlichen Willen das Gute. Damit sind zwei der drei bekannten Transzendentalien benannt, die Dritte, das Schöne, will Haecker harmonisch in seine triadische Denkweise eingefügt sehen, indem er sie dem Fühlen zuordnet. Zunächst steht jedoch die Frage ‚was ist Schönheit‘? Damit befasst sich Haecker in einem eigenen Essay, den er als Versuch begreift.⁵

6.1.1. Schönheit als Transzendentalie

Welcher Art die Beziehung zwischen dem Schönen und dem Wahren und Guten ist, ist die Ausgangsfrage und in gewisser Weise auch der rote Faden durch seine Schrift „Schönheit“. Schönheit ist kein Epiphänomen des Wahren und Guten, eine Begleiterscheinung derselben

1 Theodor HAECKER, Schönheit. Ein Versuch. Leipzig 1936.

2 HAECKER, Christentum und Kultur.

3 Theodor HAECKER, Dialog über Christentum und Kultur. Hellerau 1930.

4 Theodor HAECKER, Christentum und Kunst. In: Hochland 36 (1938/1939) 6, 450–465.

5 Vgl. HAECKER, Schönheit.

und auch kein Prophänomen des Wahren und Guten, indem es ihnen auf sie verweisend vorausginge. Beides würde eine Seinsminderung des Schönen gegenüber dem Wahren und Guten bedeuten, was Haecker ablehnt, da dann Schönheit „keine echte und eigenmächtige Eigenheit des Seins“⁶ wäre. Seine These: „Schönheit reicht genau so weit wie das Sein, ist überall mit, in allen seinen Abgründen. Nur im Nichts ist auch sie nicht. Wo Sein ist, ist sie in Fülle und in Armut.“⁷ Das ist Haeckers Definition der Schönheit als Transzendentalie. Als ein Beispiel für die Nichtbeachtung dieser Tatsache nennt Haecker den Philosophen Immanuel Kant. Dieser behauptet, dass Schönheit nur für den Menschen als tierisches und vernünftiges Wesen gilt. Zustimmungsfähig ist dieser Satz für Haecker, wenn damit ausgesagt wird, dass in dieser Welt Schönheit nur vom Menschen durch Abstraktion und Reflexion erkannt werden kann, insofern er ein vernünftiges Wesen ist. Dieses ist ihm nur möglich, weil er auch ein tierisches – Haecker konkretisiert: ein sinnliches – Wesen ist. Die Sinne sind zuerst. Nur durch sie gelangt der Mensch zum Schönen, aber: „er gelangt *wahrhaft* zum Schönen und zum Wahren und zum Guten *im Geiste*“⁸. Zugleich lehnt Haecker die implizite Aussage ab, dass im Tierreich Schönheit nicht vorkomme. Er schreibt ihr durchaus eine Funktion zu im Leben der Tiere, wenngleich sie in einer niederen Form erfasst und selbstredend nicht geistig erkannt wird. Die größere Kritik übt Haecker jedoch an Kants impliziter Aussage, dass Schönheit nicht für reine Geister gilt. „Nein! Im Gegenteil sogar: Sie gilt *eigentlich* nur für solche. Sie ist primär, wesentlich und ursprünglich, im Geiste. Nur als Zugang und als Weg sind für den Menschen die Sinne unumgebar. Schönheit selber ist im Geiste, und ohne ihn wäre keine.“⁹

6.1.2. Das Schöne im Verhältnis zum Fühlen

Hier ist nun schon angesprochen, was Haecker weiter ausführt, die „Beheimatung“ der drei Vermögen, Verstand, Wille und Fühlen, bei den ihnen jeweils zugeordneten Transzendentalien des Wahren, Guten und Schönen. „Das Wahre versteht sich im Verstande, das Gute will sich im Willen, das Schöne fühlt sich im Fühlen. Dort finden sie auch am Ende ihre Erfüllung und ihren Frieden.“¹⁰ Dies gilt allerdings nur, sofern die Transzendentalien als solche, nämlich als Eigenheit allen Seins, angenommen werden und hier von einem durch das Sein bedingten echten Miteinander-in-Beziehung-Stehen die Rede sein kann.

6 HAECKER, Schönheit, 147.

7 EBD., 148.

8 EBD., 150.

9 EBD., 150–151.

10 EBD., 153–154.

Den entscheidenden definitorischen Satz über die Schönheit nimmt Haecker von Thomas von Aquin und gibt ihn wieder als „Schön ist, was gefällt“, mit dem Zusatz: „Was gefällt, ist das Schöne“¹¹. Es kann wohl auch das Gute und Wahre schön sein, jedoch nicht in umfassender Hinsicht, sondern insofern, als das Gute und Wahre *auch* schön sind. Zunächst gilt: „Wahr ist, was ‚erkannt‘ wird; das, was ‚erkannt‘ wird, ist ‚Wahrheit‘ und: Gut ist, was ‚gewollt‘ wird; das, was ‚gewollt‘ wird, ist das ‚Gute‘ [...] Das ‚Erkanntwerden‘, das ‚Gewolltwerden‘ kommt ihnen jeweils primär und absolut zu, das ‚Gefallen‘, also ‚das Schöne‘, kann ihnen, wiewohl immer noch wesenhaft, nur *in gewisser Hinsicht* zugeschrieben werden; in anderer nicht. Das gilt auch umgekehrt.“¹²

Das Wahre kann als „*adaequatio rei et intellectus*, als eine Angleichung der Sache und des Verstandes im Urteil [...], das Gute als eine teleologische Vollkommenheit des Seins beschrieben werden“¹³. In Analogie zur Formel *adaequatio rei et intellectus* spricht er von einer „Harmonie des geistigen Fühlens mit einer bestimmten Eigenheit des gegebenen Seins, [...] welche wir Schönheit nennen“.¹⁴ Das Problem dieser Analogie ist, dass im ersten Fall die Annäherung zweier Dinge, des Intellekts und der Sache, ein Drittes erkennbar werden lässt: die Wahrheit. Im zweiten Fall ist schlicht die Rede von einer Harmonie des geistigen Fühlens mit der Schönheit. Hier fehlt eigentlich der wesensbestimmende Gehalt und es wird nur die Tatsache einer Beziehung zwischen dem Fühlen und der Schönheit beschrieben. Je nach der Beschaffenheit eines Dings und, so müssen wir Haecker verstehen, seiner Zugehörigkeit zum Wahren, Guten oder Schönen, gibt es wohl eine spezifische Weise des Erfassens, die diesem Gegenstand am meisten entspricht. Diese Weise des Erfassens entspricht zugleich der im Sein grundgelegten Beziehung zwischen beidem. Wenn also das Schöne mit den Mitteln des Verstandes untersucht werden kann, so ist das Fühlen doch dessen „primäre(s) Erfassungsvermögen“¹⁵, und zwischen beiden besteht „eine geheimnisvolle Entsprechung, ein Korrespondieren, ja ein Kommunizieren von nicht untereinander seinsmäßig, also erkenntnismäßig Fremden, sondern durchaus Heimischem und Verwandtem.“¹⁶

Eine Schwierigkeit für die philosophische Beschäftigung mit der Schönheit besteht darin, dass das Wahre und das Gute objektiver bestimmt werden können als das Schöne. Haecker selbst spricht davon, dass das Fühlen eine vage und flüchtige Sache ist, einem objektiven Erkennen

11 EBD., 155.

12 EBD.

13 EBD., 169.

14 EBD.

15 EBD.

16 EBD.

und Erfassen fast gänzlich entzogen. Allerdings ist hier eine wichtige Unterscheidung zwischen der Erkenntnis und begrifflichen Fassbarkeit eines Gegenstands und dessen Wesen zu machen. Es muss wohl so verstanden werden – Haecker selbst führt es nicht näher aus –, dass, auch wenn ersteres nicht gegeben ist, letzteres nicht zwingend an sich unbestimmbar sein muss.

Für den Philosophen ist das problematisch, er will das Schöne erkennen und bestimmen. Doch er kann kaum sagen, „was es objektiv sei, wenn er auch als solcher sagen muß, daß es objektiv ist“¹⁷. Da das Schöne aber genossen bzw. gefühlt wird, kann alles es Betreffende nur mit adäquaten Methoden erfasst werden und nicht auf die gleiche Weise wie das Wahre und Gute. So müssen andere Möglichkeiten und Kategorien gefunden werden. Was bleibt, ist, dass das Schöne als Eigenheit des Seins auch vom Geist erkannt werden will und das (geistige) Fühlen ihm nicht genügt.¹⁸ Die unmittelbare Gegebenheit eignet jedoch allen dreien gleich, dem Denken, dem Wollen und dem Fühlen. „[D]er Unterschied bezieht sich auf das Verhältnis zur philosophischen Erkenntnis des Menschen, indem diese nämlich ihrem Wesen und ihrer Wirkung nach leichter Zugang hat und findet zum Erkennen und Wollen als zum Fühlen.“¹⁹ Diese Tatsache verhindert auch weitgehend die Rezeption von Haeckers Verständnis der trinitarischen oder zumindest triadischen Struktur des menschlichen Geistes, innerhalb dessen das Fühlen der Wesensordnung nach den gleichen Rang einnimmt wie das Erkennen und Wollen.²⁰

Bisher wurde als Ziel des geistigen Fühlens die Seligkeit genannt. Nun ist von der Schönheit die Rede. Eine Möglichkeit der Interpretation ist bei Haeckers Gegenüberstellung von Sünde und Schuld mit Schönheit und Seligkeit zu finden. Man kann daraus die Gegensatzpaare Sünde und Schönheit sowie Schuld und Seligkeit bilden. Sünde und Schönheit wären damit die metaphysischen, objektiven Gegebenheiten, während Schuld und Seligkeit die jeweils subjektive Erfahrung derselben sind. So wäre die Schönheit ein „objektiver Zustand des Seins, der aber

17 HAECKER, Schönheit, 156.

18 Vgl. EBD., 157.

19 EBD., 248.

20 An dieser Stelle sei ein Einwand zur trinitarischen Struktur erlaubt. Wendet man die Analogie an, so entsprechen die drei, Erkennen, Wollen und Fühlen als sich ausdifferenzierende Fakultäten des menschlichen Geistes den drei Subsistenzweisen des trinitarischen Gottes. Dem göttliche Wesen als Einende wiederum entspricht der menschliche Geist. Zunächst mag man geneigt sein, die Analogie stimmig zu finden. Immerhin ist das Wesensgleiche der drei Fakultäten unstrittig, was sollen sie sonst sein, als real voneinander verschiedene Wirkungen des einen Geistes. Wenn Haecker jedoch immer wieder betont, dass das Fühlen ein Urgrund ist und den anderen beiden gewissermaßen vorausgeht, sie durchdringt, dann wirkt es so, als ob es doch auf einer anderen Stufe stünde. Erkennen und Wollen stehen als Paar in der Argumentation stets dem Fühlen gegenüber. Das Fühlen ist das Besondere, das Andere. Es drängt sich der Eindruck auf, als würde das Fühlen eher den Geist, bzw. – analog gesprochen – das Wesen repräsentieren. Alles, was Haecker zum Fühlen schreibt, deutet doch eher darauf hin, dass wir es hier mit einer irgend gearteten Personmitte des Menschen zu tun haben. Andererseits ist auch in der Trinitätstheologie die Paarung Vater und Sohn gegenüber dem sie beide verbindenden Heiligen Geist zu finden.

im Fühlen ins Subjekt hineingenommen wird. Die Seligkeit dagegen ist ein subjektiver oder eben subobjektiver Zustand, um mit Haecker zu sprechen. Man könnte vielleicht sagen, daß die erfaßte Schönheit Seligkeit ist und daß in jeder erfaßten Schönheit Seligkeit sei.“²¹

6.1.3. Das Schöne im Verhältnis zum Wahren und Guten

Zunächst muss angemerkt werden, dass Haecker fühlen und genießen („frui“) fast identisch benutzt. An einer Stelle spricht er sogar vom „ästhetischen, genießenden Fühlen“²². Hinzu kommt nun ein weiteres Verb: das Sehen, sofern es v.a. die analogische Bedeutung des geistigen Sehens hat, aber auch im wortwörtlichen Sinn, da das Sehen der Sinn ist, mit dem sich das Genießen vollzieht. Das geistige Sehen dagegen wird als „contemplari“²³ bezeichnet. Allen ist gemeinsam die Unmittelbarkeit der Erfassung ihres Gegenstands. Aufgrund dieser Unmittelbarkeit kann man sagen, dass das Schöne gegenüber dem Wahren und Guten ein ‚mehr‘ hat. Haecker unterscheidet schließlich noch ein Sehen vor und ein Sehen nach dem Denken, „also eine gegebene Unmittelbarkeit, aber auch eine durch das Denken immer neu und reicher erworbene“²⁴. Letzteres spielt vor allen Dingen beim Erfassen, also Fühlen bzw. Genießen von Schönheit im Bereich der geistigen Dinge eine Rolle. Auch diese, die nicht sinnlich gesehen werden, sondern womöglich für ihre Vorstellung der Anstrengung des Verstandes bedürfen, werden, wenn sie erkannt wurden, in ihrer Schönheit *unmittelbar* erfasst. Denn Genießen ist immer unmittelbar. „Genießen aber als Erfüllung und damit Aufhören eines Begehrens, als Befriedung, als *Friede* noch so momentaner und vergänglicher, ja schuldhafter Art ist der unmittelbarste Kontakt, den Sinne oder Geist mit einem Realen haben können.“²⁵

Diese Unmittelbarkeit des Geschehens ist wiederum analog zu der Art und Weise, wie Gnade erfahren wird. Analog ist vielleicht noch zu wenig, da es sich tatsächlich um ein Sinnbild handelt, und zwar so sehr, dass Haecker es für eine Art natürlicher Gnade hält. Denn was das Schöne mit der Gnade verbindet, ist, dass beide umsonst, also gratis, unmittelbar, unverfügbar, das bedeutet durch den Menschen nicht machbar, nicht erreich- oder verdienbar sind. Das ist für Haecker das Besondere, das ‚Mehr‘ des Schönen, dass es „das unbestrittene Privilegium hat, ein

21 SCHNARWILER, Menschenbild, 86, Anm. 23.

22 HAECKER, Schönheit, 176.

23 Das Sehen ist die Weise wie das Genießen geschieht. Genießen wird mit dem Fühlen gleichgesetzt. Aber das Fühlen und das Sehen passen doch nicht zusammen. Haecker sagt selbst an früherer Stelle, dass der Intellekt der Ort des innen Schauens ist. Vgl. EBD., 172–173.

24 EBD., 174.

25 EBD., 175.

Bild und ein Gleichnis zu sein für ein Prinzip und existentielles Wesen Gottes im Verhältnis und im Verhalten zu Seiner Schöpfung, für die *gratia*, die $\chi\alpha\rho\iota\varsigma$, die Gnade.“²⁶

Zusammenfassend und die Gnade erläuternd: „Das Mehr des Schönen ist, daß dieses *nur* von der Gnade kündet, *sola gratia*, von der natürlichen, die über alle Maßen gewürdigt und bevorzugt ihren Namen hergeben durfte, für das innerste göttliche Sein, und von der übernatürlichen, die ein substantiell neues Leben ist, das natürliche erfüllend und überschattend, schließlich durchglühend – *gratis!*“²⁷

Das Schöne ist in einer Hinsicht jedoch auch weniger als das Wahre und Gute, indem es eben *nur* Sinnbild dieser Gnade ist und somit menschliches Verdienst, d.h. überhaupt den Gebrauch von Freiheit ausschließt. Damit ist gemeint, dass ein Künstler zwar mit eigenem Verdienst ein Werk schaffen kann, er aber nicht verantwortlich ist für die Schönheit des Werkes. Diese kann ihm nicht angerechnet werden. Eine Anmerkung sei an dieser Stelle erlaubt: Es scheint durchaus einleuchtend, dass der Künstler nicht das gnadenhaft Schöne seiner Kunst erwirken kann, ob etwas schön ist, ob es den Menschen berührt und etwas von einer höheren Wirklichkeit einbrechen lässt, das kann erst im Nachhinein, in der Betrachtung des Kunstwerks beurteilt, besser gefühlt werden. Es ist auch dem Künstler geschenkt, wenn dies geschieht. Eine Möglichkeit der Mitwirkung an diesem Geschehen muss jedoch in Betracht gezogen werden. So kann sich der Künstler diesem Prozess öffnen oder eben verschließen und damit das Ergebnis und so auch die Schönheit seines Schaffens beeinflussen.

Da nun also Schönheit nicht erwirkt werden kann, so kann das Schöne auch nicht geboten sein, wie es das Wahre und Gute sind. Es gab in der Geschichte zwei Ideale, die diesem Verständnis von Schönheit nahe gekommen sind. Zum einen die griechische Vorstellung der Kalokagathie und zum anderen im christlichen Heiligen, „der völlig aus der übernatürlichen $\chi\alpha\rho\iota\varsigma$, aus der Gnade lebt, der der vollkommen *Liebende* ist. Der Liebende aber [...] ist schön, und der vollkommen Liebende vollkommen schön. [...] Heiligkeit also ist notwendig Schönheit und insofern verborgen auch wie ein Gebot der Schönheit.“²⁸

6.1.4. Schönheit als Gegenwart

Die Schönheit dieser Welt ist eine vergängliche, da sie den Gesetzen der Zeit, von Anfang und Ende unterworfen ist. Das macht auch die Schwermut des Künstlers aus, dass eben auch das Schöne, so schön es ist, nicht bleibt, sondern vergeht und damit nicht vollkommen ist. Die

26 HAECKER, Schönheit, 179.

27 EBD., 185.

28 EBD., 191.

Schönheit ist nur im Augenblick, den der Mensch so gern verlängern würde, aber nicht kann. Allein die Teilhabe am göttlichen Sein, die dem Menschen die Ruhe und Erfüllung des „IST“ eröffnet, kann auch die vollkommene Schönheit der ewigen Gegenwart teilhaftig werden lassen. Die Art und Weise, wie der Künstler mit dem Schönen in Verbindung steht, ist die des (fast mystischen) Schauens des Schönen, in der der Künstlergeist mit dem Schönen auf lebendige Weise kommuniziert und dabei empfängt oder zeugt. In diesem Auskosten des Augenblicks „ist der Künstler *als Künstler* amoralisch“²⁹. Schönheit als Gabe ist moralisch indifferent, Wahrheit und Güte dagegen sind diesbezüglich immer schon zur Stellungnahme aufgerufen, sie sind Aufgabe. Das bedeutet aber nicht, dass Schönheit nicht verzweckt und missbraucht werden kann für das Böse.

6.1.5. Schönheit des Bösen

„Es gibt keine dämonische *Wahrheit*, es gibt keine dämonische *Gutheit*, aber es scheint wohl zu geben eine dämonische *Schönheit*.“³⁰ Die dämonische Schönheit ist ein Schein, der deshalb innerhalb der Schöpfungsordnung existieren kann, weil das Schöne zum Sein gehört. „Es ist der Schein eines realen Seins, das mißbraucht und verzerrt wird und ist, aber ein echter Schein“³¹, das macht seine Verführungskraft aus. Das Schöne ist also anders als das Wahre und Gute durch das Böse instrumentalisierbar. Haecker führt drei voneinander abhängige Kennzeichen an, die selbst noch nicht das Böse des Schönen ausmachen (damit etwas Defizientes zum Bösen wird, muss noch ein Akt des freien Willens hinzukommen), aber dem menschlichen Geist bei der Unterscheidung helfen: die Auslassung, die Verkehrung der Ordnung und die Undurchsichtigkeit. Die Auslassung führt zu einer Engführung der Weltsicht, die zwar das Schöne im Blick hat, aber ihren Ursprung ausklammert. Wenn dieser willentlich ausgeklammert wird durch die Lüge, wirkt der Künstler das Magische. „Er schafft den unheimlichen Eindruck eines, freilich getrübbten, Spiegelbildes der Schönheit, das getrennt ist, gelöst von aller Substanz, die gespiegelt wird, schwankend und sinkend ins Abgründliche und entschwebend immer oder trostlos und verzweifelt fixiert in ewige granitene Härte und ewig dauernde unvollendete Zeit; er schafft den unheimlichen Eindruck eines wirklichen Unwirklichen, aber auch eines unwirklichen Wirklichen, indem er die magische Illusion und Fiktion erschafft, daß ein Spiegelbild existieren könne ohne das, was gespiegelt wird, als gäbe es erschaffenes Sein und erschaffene Schönheit ohne

29 EBD., 207.

30 EBD., 214.

31 EBD.

das Unerschaffene Sein und die Unerschaffene Schönheit. Als gäbe es *real* die Welt ohne Gott.“³² Die Verkehrung der Ordnung hat die Auslassung zur Voraussetzung, da sie die rechte Ordnung, die Ordnungen der Welt, vor allem aber die ewige Ordnung auslässt, um eine falsche Ordnung zu etablieren. Da zwischen Schönheit und Ordnung ein innerer Zusammenhang gesehen wird, birgt das Schöne des Bösen notwendig eine verletzte oder verkehrte Ordnung und kann auch daran erkannt werden. Denn die Ordnungen sind für den Menschen auf natürliche und den Christen auf übernatürliche Weise einsichtig. Das dritte Merkmal der Undurchsichtigkeit steht in direktem Gegensatz zum Wesen der vollkommenen Schönheit, das klare Durchsichtigkeit ist. Durch die Verkehrung der Ordnungen wird Verwirrung gestiftet, die diese Klarheit und Durchsichtigkeit brechen und verdunkeln.³³

6.2. Kunst

Es gibt drei Möglichkeiten christlicher Kunst. Die erste ist eine rein äußerliche Beschäftigung mit christlichen Dingen und Inhalten. Sie ist nur im entfernteren Sinne als Kunst zu bezeichnen. Die zweite spielt sich in der Symbolwelt des Sakralen und damit im Kirchenraum bzw. Gottesdienst ab. Ob hier von christlicher Kunst im echten Sinne gesprochen werden kann, hängt davon ab, ob der Künstler die Voraussetzungen der dritten Form christlicher Kunst erfüllt. Diese, also christliche Kunst im eigentlichen Sinn, ist die Verschmelzung von Genius und Heiligkeit in der Person des Künstlers. Sie setzt im Künstler „das christliche Leben und die objektive Gnade des trinitarischen Gottes“³⁴ voraus. Wenn dies nicht gegeben ist, wird sakrale Kunst zu einer „rein formalen, leeren Zeichensprache“, zu einer „gefährlichen Mittelmäßigkeit und tödlichen Erstarrung“.³⁵

Diese dritte Möglichkeit christlicher Kunst, die im eigentlichen und vollen Sinne Kunst genannt werden kann, ist eine vom Glauben durchwirkte Kunst, der mehrere Prinzipien zugrunde liegen.

Das erste Prinzip ist, dass das „christliche Sein [...] eine reale Verbindung von natürlichem und übernatürlichem, von erschaffenem und unerschaffenem Sein, von Menschlichem und Trinitarisch-Göttlichem“³⁶ ist. Diese Verbindung kann so intensiv werden, dass sie zur Heiligkeit

32 HAECKER, Schönheit, 217.

33 Vgl. EBD., 224–225.

34 Theodor HAECKER, Christentum und Kunst. In: Werke. Bd. 1. München 1958, 475–498, hier 482.

35 EBD., 483.

36 HAECKER, Schönheit, 243.

wird. Wenn sich der Künstler als Künstler in seiner Natur von diesem Prozess mit hineinnehmen lässt und sie „in diese wiedergeborene Natur des Christen“ aufnehmen und verwandeln lässt, so dass sein ganzes Sein und Wirken als Christ aus der Realität der Offenbarung und der Gnade leben, dann ist die Möglichkeit christlicher Kunst gegeben.

Als Beispiel bringt Haecker ein Gedicht von Francis Thompson über das Herz, in welchem er die Tiefe eines Verständnisses findet, die nur aus einem Leben im Glauben erklärbar ist. „Der Abgrund des Menschenherzens“, so Haecker, „wird von der Erkenntnis Gottes Selber her erkannt“³⁷. Es muss also eine übernatürliche Sichtweise der natürlichen vorausgehen und diese überformen.

Das Prinzip, das hier als konstitutive Grundlage der Wirklichkeit gesehen wird, ist der scholastische Satz *gratia supponit naturam*, die Gnade setzt die Natur voraus. Das bedeutet, dass ein Künstler zunächst ausschließlich aufgrund seiner natürlichen Begabung Künstler ist. Er besitzt ein ausgebildetes Sensorium für Kunst und entlarvt alles Mittelmäßige, alles Schlechte, die Kunst Nachahmende als das, was es ist. Ungeachtet dessen, ob es vorgibt christlich zu sein. Natur und Gnade stehen nicht in einem äußerlichen Verhältnis zueinander; zuerst ist die Natur, und die Begabung des Künstlers ist Natur, so wie auch profane Kunst echte Kunst ist, weil für die Kunst als solche nur die Natur als Voraussetzung gilt. Auf dieser Ebene gibt es eine, so Haecker, von Christen unübertroffene Genialität, wenn etwa an Homer oder Vergil gedacht wird.³⁸ Damit eine Kunst christlich genannt werden kann, muss es aber ein Mehr geben, und dieses Mehr ist das einer anderen Ordnung, das es nicht vergleichbar macht mit anderen Formen spezifischer Kunst, wie etwa griechischer oder germanischer, sondern darüber hinaus gehoben ist. Im Falle christlicher Kunst ist die natürliche Genialität des Dichters und Malers „von den Wassern der Taufe gespeist und genährt [...] und verwandelt [...], so sehr, daß ja beide, der Dichter und der Maler, gar nicht mehr die natürlichen Gegenstände der Dichtkunst und Malerei gesungen und gemalt haben, sondern nur die heiligen der Gnade, aber freilich kraft der zum Instrument der Gnade erhobenen natürlichen Genialität als einer *notwendigen Bedingung* [...] Das Wunder ist nun die unlösliche Einheit in der klaren Unterscheidbarkeit“³⁹.

Diese Vereinigung hat graduelle Abstufungen. Während in der materiellen Natur alles nicht nur unterscheidbar, sondern auch trennbar ist, wie beispielsweise die Elemente aus denen ein Stoff zusammengesetzt ist, so ist die Vereinigung des Leibes mit der Seele schon eine Zusammensetzung anderer Ordnung, die nicht mehr so leicht zu trennen ist. Prinzip dieser und

37 EBD., 263.

38 Vgl. EBD., 246.

39 EBD., 267–268.

jeder Einheit ist der Geist. Innerhalb des Geistes ist eine Differenzierung in Denken, Wollen und Fühlen vorfindlich, welche aber nicht mehr voneinander getrennt werden kann und welche ein Bild ist für Einheit und Untrennbarkeit in der Verschiedenheit des trinitarisch-einen Gottes. So ist das graduelle Höherschreiten der Vereinigung vom Sichtbaren zum Unsichtbaren Voraussetzung dafür, um vom Sein Gottes her Erleuchtung zu erhalten für die Einheit und Unterschiedenheit „von Gott und Welt, von Schöpfer und Schöpfung, von Übernatur und Natur“⁴⁰. Diese besteht also darin, dass das Geschöpf abhängig ist vom Schöpfer, ohne ihn nicht bestehen oder überhaupt sein könnte, und selbst dann noch nur durch seine Liebe existiert, wenn er sich im Bösen ganz von Gott abgewandt hat. Gott dagegen ist völlig frei und unabhängig von seiner Schöpfung, er ist, wer er ist, mit oder ohne Schöpfung. Diese Trennbarkeit zwischen Gott und Mensch wurde aus Gnade – also aus freiem Entschluss des Schöpfers – durch die Inkarnation aufgehoben, „seitdem steht die Einheit von Schöpfer und Schöpfung [...] nicht mehr auf dem grauenerregenden schwankenden Grunde der realen Möglichkeit ihrer realen Trennbarkeit, sondern, aber immer von Gnaden her, auf dem Fundamente der realen Möglichkeit der realen untrennbaren Teilhabe der menschlichen Natur an der göttlichen. Denn in Christus sind die beiden Naturen, die göttliche und die menschliche, eine unsagbar innige, in allen Äonen nicht mehr trennbare, wenn auch ewig unterscheidbare Einigung eingegangen, die das nächste Abbild ist der in sich unvergleichlichen Einheit in der Unterscheidung der Trinität selber“⁴¹. Wie alles natürliche Sein des willigen und für die Gnade bereiten Menschen von diesem übernatürlichen Sein erfasst, erhöht und verwandelt werden kann, so auch sein künstlerisches. Damit tritt nicht bloß ein Glaubenswissen hinzu, sondern „ein neuer von Glaubenswissen durchleuchteter *sensus*“⁴². Wo dies gelingt, und Haecker betont, dass es selten gelingt, da kann man von christlicher Kunst sprechen, und diese besitzt eine höhere geistige Einheit als vorchristliche Kunst. Sie steht für die „Vereinigung der Schönheit eines übernatürlichen Seins mit der Schönheit des natürlichen, solcherart, daß sie wohl noch klar unterschieden, aber nicht mehr real getrennt werden können in übernatürliche Gnade und natürliche Genialität“⁴³. So ist auch für den gläubigen Betrachter im Kunstwerk Übernatur und Natur nicht mehr zu trennen. Der Ungläubige, der nicht in der Lage ist, das Übernatürliche zu erkennen, muss jedoch die Kunst als Kunst anerkennen. Christliche Kunst muss als Kunst „für den Nichtchristen, nicht für jeden, sondern eben für den aktiven und passiven *Künstler*, radikal von Natur her Kunst sein, auch wenn er das neue für die bloße Natur unsichtbare Licht, das das

40 HAECKER, Schönheit, 270.

41 EBD., 271.

42 EBD., 280–281.

43 EBD., 273.

christliche Kunstwerk erleuchtet, nicht sieht“⁴⁴. Haecker beklagt, dass in einer Zeit und Kultur, da es insgesamt einen Mangel an echter Kunst gibt, es auch für das Ausbilden christlicher Kunst umso schwerer wird, da die Übernatur die Natur, also die natürliche künstlerische Befähigung in einem konkreten Menschen voraussetzt. Da also christliche Kunst vor dem Hintergrund dieses Prinzips schon ein seltener Fall sein wird, ist es in dieser Zeit, also Haeckers Zeit, fast nicht zu erwarten.⁴⁵ Die wenigen Ausnahmen nennt er dann: „Hopkins, Coventry Patmore und Francis Thompson“ für England, Paul Claudel für Frankreich, Gertrud von Le Fort für Deutschland und Sigrid Undset für Norwegen, „deren aller Kunst indes unlöslich eins ist mit dem Sein ihres katholischen Glaubens.“⁴⁶

Ein zweites Prinzip ist die Schönheit als Transzendentalie:

„Kunst [...] offenbart, daß das Sein schön ist, daß zum Wesen des Seins die Schönheit gehört. Die Kunst offenbart die Schönheit des Seins“.⁴⁷ Somit ist auch ihr Anliegen und letztes Ziel „das Sein als Schönheit“⁴⁸. Voraussetzung für Haeckers Kunstverständnis ist also die Annahme der Schönheit und damit Positivität des Seins. Haecker selbst sagt, dass es „Mut zu dieser These“ braucht, da die Realität, die Zeiten etwas anderes zu suggerieren scheinen. Auch wenn die Kunst die Darstellung des Hässlichen kennt, so doch nur in Relation zum Schönen, das Hässliche an sich kann sie nicht darstellen, da es selbst nur Negation, Abwesenheit des Schönen ist.⁴⁹ Schönheit, das wird wieder betont, ist eine Transzendentalie genauso wie das Gute und das Wahre und doch schwerer rational zu erfassen als diese, da es primär über das Fühlen zugänglich ist (und nicht über das Erkennen und Wollen). Der Grund für die Schönheit des Seins ist das Sein als Liebe. „Nun ist aber Gott ein sich mitteilendes, sich schenkendes Sein, die Liebe Selber, und als solcher erst ist Er: die Schönheit Selber. Schönheit ist, weil Liebe IST.“⁵⁰ Voraussetzung für die Kunst ist also, dass „das Ganze schön ist und nur darum auch ein Teil schön sein kann“⁵¹. Daher hat auch alle menschliche, natürliche nicht- bzw. vorchristliche Kunst Anteil – wenn auch nur bis zu einem bestimmten Maß und auf menschliche Weise – an der Schönheit Gottes, die Quelle aller Schönheit ist.⁵² Diese Teilhabe kann der Mensch auf

44 EBD., 279–280.

45 Die Tatsache, dass die Heiligenbilder, die die Kirchen zieren, nicht zur Verehrung und zum Gebet taugen, ist ein Symbol für den Zustand der Zeit, die ein Zustand des Leides und des Dunkels ist. Vgl. EBD., 234–235.

46 EBD., 278–279.

47 EBD., 246.

48 EBD.

49 Vgl. EBD., 246–247.

50 EBD., 250.

51 EBD., 251.

52 Vgl. EBD., 250.

natürlichem Wege erkennen, denn nach Haecker ist die Kunst ein natürlicher Gottesbeweis. Denn der Mensch findet das Sein der Schönheit und die Kunst in der Natur schon vor, sie ist vor ihm da. Da die Kunst des Menschen ein „Kommunizieren seines Geistes mit dieser Eigenheit des Seins, ein Empfangen und Zeugen des Schönen im Geiste“⁵³ ist, da also der Ursprung der Schönheit ein geistiger ist und weil es dem Menschen vorgängig ist, muss es ein früheres, höheres Geistiges geben.

Ein drittes Prinzip ist das Zusammenwirken von Materie und Form:

Indem der Mensch etwas erschafft, ist er Abbild Gottes, des Schöpfers. Doch anders als Gott kann der Mensch nicht aus dem Nichts schaffen. Er gestaltet aus Vorgegebenem, aus der Materie und selbst die Idee, die dem Kunstwerk zugrundeliegt, auch wenn sie reine Form ist, ist ihm vorgegeben, er schafft keine neue Formen, sondern findet sie vor. Die Tatsache, dass der Ursprung eines Kunstwerks nicht in der Materie liegt, sondern in der Idee des Künstlers, setzt einen Geist voraus.⁵⁴ So ist das künstlerische Schaffen „wesentlich durch den Geist und im Geiste, ist ein Erschaffen von Formen innerhalb der gegebenen Wesenheit der ‚Form‘“⁵⁵ und so sehr seine Sinne am Schaffen beteiligt sind, sind sie es nicht ohne den Geist.

„Über Kunst kann man von jeher nur sprechen auf Grund der Zweiteilung von Materie und Form, die eine transzendente ist und nicht bloß eine empirische. Der Akzent liegt für alle Kunst so sehr auf der Form, daß sie in ihrer immanent erstrebten Reinheit überhaupt nur noch absolute Form sein möchte“⁵⁶, was nicht möglich ist. Bis zu dieser Grenze des Unmöglichen ist Kunst in ihrem Wesen frei zu gehen. „Der Primat der Form, also des Geistes in der Kunst, ist so absolut, daß es für sie die Materie nur gerade noch gibt, gerade noch!“⁵⁷ Daher wird von vielen die Musik als höchste Form von Kunst betrachtet, da sie der Form am wenigsten Materie entgegengesetzt, da sie ein Bild ist für die spielende Überwindung von Widerständen, ein Bild für die Unmittelbarkeit der Gnade. Wobei Haecker emphatisch betont, dass sie nur ein Bild ist und nicht in der Lage, wie keine Kunstform in der Lage sein kann, den Glaubensernst und die Glaubensentscheidung im religiös-sittlichen Leben zu ersetzen. Wenn sie gute Kunst ist, heilige Kunst, kann sie ein Bild sein für ein gnadenhaftes Leben, und die Musik am meisten, aber eben auch nicht mehr als ein Bild.⁵⁸ Andere sehen in der Architektur das Höchste der

53 HAECKER, Schönheit, 255.

54 Vgl. EBD., 229.

55 EBD., 242.

56 EBD., 232–233.

57 EBD., 234.

58 Vgl. EBD., 235.

Kunst wegen ihres intellektuellen Moments der Verwirklichung einer Idee über einen Plan⁵⁹; Haecker selbst sieht eine mögliche Vorrangstellung in der Sprachkunst, da diese dem Logos am ähnlichsten ist und als Bild des Menschen den ganzen Menschen in seinem Leib-, Seele- und Geistsein umfasst. „Sind Malerei und Bildhauerei primär auf die Sinne wirkend, die Musik auf die Seele, die Architektur auf den Intellekt, so ist es die Dichtkunst auf alle drei.“⁶⁰ So wie der Mensch im Gestalten des Vorfindlichen in Ähnlichkeit mit dem Schöpfer tätig ist, schafft er auch die Kunst „nach seinem, des Menschen, Bild und Gleichnis“⁶¹, was wiederum darauf schließen lässt, dass auch er selbst nach einem Bild geschaffen ist, und aufgrund des Ordoprinzips kann er also nur das Bild eines Höheren sein.

Als Prinzip seiner Überlegungen zur Schönheit muss Haecker, wie er selbst sagt, einen bedingungslosen philosophischen Realismus annehmen und den Idealismus ablehnen⁶², was die Anerkennung einer echten Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt mit einschließt. Wenn man sagt, „Die Rose ist schön“, dann muss genau das gemeint sein, dass die Rose selber schön ist, und diese Schönheit darf nicht als reiner „Geschmack“ im menschlichen Geist verstanden sein. Die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt schließt notwendig eine innere Beziehung mit ein. Denn der „erkennende Geist steht in lebendigem Einklang mit diesem existentiellen Wesen der Schönheit als einer Eigenheit des Seins, also auch seiner selbst“⁶³. Ein weiteres Prinzip ist das der hierarchisch gestuften Teilhabe. Das Schöne hat teil am Sein auf jeder Stufe des Seins und hat somit auch einen graduellen Wert. „Sinnlichleibliche Schönheit ist geringer als seelische, und diese wiederum als geistige: Alle drei aber sind geringer als die in diesem Äon meist verborgene spirituale, die ein Mensch hat durch ein übernatürliches Leben in der Gnade des Trinitarischen Gottes.“⁶⁴

Im Folgenden soll noch etwas Grundsätzliches zum Gott–Welt–Verständnis bei Haecker gesagt werden:

Alles kommt aus Gott und alles drängt danach zu Gott zurückgeführt zu werden. Die Einheit alles Seins wird durch Gott gewährleistet. Haecker sieht die Gefahr des Pantheismus und macht daher die geschöpfliche Distinktion sehr stark. Auch wenn die Trennung zwischen dem Geschöpf und Gott durch Gnade und von Gott her überwunden werden kann und überwunden wird,

59 Vgl. EBD., 239.

60 EBD., 240.

61 EBD., 243.

62 Vgl. EBD., 282.

63 EBD., 284.

64 EBD., 285.

auch wenn Gott das Geschöpf mit sich vereint (die menschliche und die göttliche Natur – und eschatologisch die gesamte Schöpfung), so wird in Ewigkeit eine Unterscheidbarkeit bestehen bleiben. Zusammen mit einem strengen hierarchischen Denken, nach dem das Niedere niemals das Höhere erklären kann, folgt aus den triadischen Ausfaltungen des menschlichen Seins in Leib, Seele und Geist (und dieser wiederum in Denken, Wollen und Fühlen) zwangsläufig eine Hierarchisierung des menschlichen Lebens. Alles wird aufgeteilt, seinem „rechten Platz“ im Ordo zugewiesen und damit einer gewissen Trennung unterworfen. Wenn Haecker beispielsweise verschiedene Kunstformen den menschlichen Bereichen der Sinne, der Seele und des Geistes zuweist, dann impliziert das eine Rangordnung, das bedeutet die Architektur steht am höchsten, Malerei und Bildhauerei am niedrigsten und die Musik dazwischen, entsprechend des Ranges, den Leib, Geist und Seele im Menschen einnehmen. Dies ist eine Vereinfachung, die auch nicht dadurch zu entkräften ist, dass Haecker allen dreien durch die Voraussetzung einer Idee des Künstlers einen tatsächlich geistigen und damit gleichwertigen Ursprung zugesteht. Dieses Teilen, Zuordnen, Platz und Ordnung-Zuweisen wird auch nicht durch den Verweis auf die Einheit durch und in Gott entkräftet. Erst ist die Natur, dann die Übernatur. Es besteht von Natur her eine Trennung; Eine nachträgliche übernatürliche Vereinigung scheint auch bei aller Bekräftigung eines organischen, innerlichen Vorgangs etwas rein Äußeres und Äußerliches zu sein. Haecker versucht letztlich die neuplatonische Epistrophe mit einem neuscholastischen Stockwerkdenken zu verbinden, was in eine Dialektik von Einheit und Trennung führt, deren Überwindung zwar in der göttlichen Gnade durch das Faktum der Inkarnation versprochen wird aber doch in weite Ferne gerückt scheint. Das Problem liegt darin, dass die Natur zwar Spuren Gottes enthält, die sie in natürlicher Weise in ihrem Sein als Schöpfung schon in sich hat, aber diese müssen so versteckt sein, dass die übernatürliche Offenbarung zur vollständigen Gotteserkenntnis notwendig bleibt.

6.3. Kultur

Anlass für seinen Essay „Christentum und Kultur“⁶⁵ ist das Buch von Werner Elert „Der Kampf um das Christentum seit Schleiermacher und Hegel“⁶⁶, in München bei Beck 1921 erschienen,

⁶⁵ Als Beitrag im Hochland: Theodor HAECKER, Christentum und Kultur. Aus Anlaß eines Buches. In: Hochland 21 (1923/24) 1, 1–24 und wieder abgedruckt in einem Aufsatzband 1927: Theodor HAECKER, Christentum und Kultur. Aus Anlaß eines Buches. In: Ders. (Hg.), Christentum und Kultur. München 1927, 17–66.

⁶⁶ So bei Haecker zitiert. Der Originaltitel lautet: Der Kampf um das Christentum: Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel.

welches „die Geschichte erzählt vom Kampfe, dem theoretischen, hauptsächlich dem theoretischen, und auch dem praktischen, den der Protestantismus um das Christentum gegen feindliche Philosophie, Wissenschaft und Lebensführung in den letzten hundert Jahren geführt hat, eine traurige Geschichte in der Hauptsache von selbstzugefügten Niederlagen infolge ruchloser Vertrauensseligkeit und unredlicher Kompromisse und gewollter Flucht vorm Kreuze...“⁶⁷

Die Warnung vor einer vorschnellen Sympathie gegenüber modernen philosophischen Systemen und säkularen Welterklärungen ist unüberhörbar. Für Haecker kann christliche Kultur nicht über eine Anbiederung an die Welt geschehen. In diesem Sinne sind Christentum und weltliche Kultur nicht vereinbar. Aber Haecker sagt über Elert auch, dass dieser „eine Synthese des Christentums mit der Kultur für möglich hält, daß er also nicht von jener fanatischen Intransigenz ist, welche das Christliche am liebsten einkapseln und hermetisch verschließen möchte“⁶⁸.

Haeckers Idee einer gelingenden Verbindung von Christentum und Kultur ist die der Formung von Kultur durch das Christliche. „Das Christentum kann – und das allerdings hat es oft und in eminentem Maße getan – eine Kultur anhauchen, beleben, befeuern, durchdringen, spiritualisieren, reinigen, läutern, kann sie, die Tochter erschaffener endlicher Geister, hinausweisen über sich selbst, hinauf zum Unerschaffenen, Ewigen, Absoluten Geist und Seiner Schönheit“⁶⁹.

Dabei ist zu beachten, dass es keine unmittelbare christliche Kultur gibt, die direkt vom Geist gewirkt wäre. Als schöpferisches Wirken des Menschen ist Kultur immer Produkt des menschlichen Geistes. Keine Kunstform entspringt daher direkt dem Wesen des Christentums, es sind immer nur Annäherungen, immer nur einzelne Ausdrucksweisen, die das Gesamte des Christlichen nicht erfassen können, und stets ist die Gefahr einer Verdunklung durch die menschliche Sünde gegeben. Es kann auch nicht „eine christliche Kultur im selben unmittelbaren Sinn wie eine griechische oder römische oder germanische oder romanische“⁷⁰ geben. Auch die Deckung einer Kultur mit dem Christentum ist nicht möglich. Das wäre einerseits eine unzulässige Materialisierung des genuin spiritualen Christentums, außerdem ein Widerspruch zu dessen Katholizität, welche sich nicht an eine Kultur oder Nation allein binden lässt.⁷¹

Christentum kann Kultur nicht erzeugen, sondern sie nur anhauchen. Das der Kirche eigene schöpferische Wirken ist das Heilswerk. „Die Kirche kann Heilige erzeugen, sie kann nicht das

67 HAECKER, Christentum und Kultur. Aus Anlaß eines Buches, 22.

68 EBD., 45.

69 EBD., 46–47.

70 EBD., 48.

71 Vgl. Theodor HAECKER, Dialog über Christentum und Kultur. In: Werke. Bd. 1. München 1958, 321–344, hier 336–337.

Genie erzeugen.“⁷² Sie kann das Genie aber heiligen, wofür dieses bereits ein Genie sein muss. Hier rekurriert Haecker wieder auf das Prinzip der Voraussetzung der Natur für die Vollendung durch die Gnade. So schließt er die Nebenbemerkung an, dass die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Kultur nur eine Unterfrage und eigentlich dieselbe ist wie die „nach den Beziehungen des Christentums zur Natur und zum natürlichen Menschen“⁷³. Haecker sieht zwischen Heiligkeit und Genialität eine Verbindung, sogar eine Analogie, „insofern keine vollendete Genialität [...] sich vorstellen läßt, ohne einen perspektivischen Hinweis auch auf die ganz andere Sphäre der Heiligkeit, mag ihr Träger real auch noch so fern von ihr sein; insofern aber auch – und das ist viel mehr! – als vollkommene Heiligkeit immer auch einen Aspekt haben wird, der anders als genial eben nicht adäquat benannt werden kann, mag ihr Träger auch noch so weit davon entfernt sein, in irgendeiner Form Kulturwerke zu schaffen“⁷⁴. Er sieht den Zusammenhang zwischen beiden in ihrer Unmittelbarkeit zu ihrem jeweiligen Ursprung. Das Genie sieht sich verbunden mit den schöpferischen Kräften, mit dem Leben, das in allem ist und findet dazu direkten Zugang. Der Heilige findet sich durch die Gnade mit dem übernatürlichen Leben Gottes verbunden. Haecker beschreibt diesen Zusammenhang so, „daß hier das Analogische, das einigende Band die Idee der Unmittelbarkeit ist, der Ursprünglichkeit, der Spontaneität“⁷⁵. So sieht er auch einen Zusammenhang in den Zielen. Das Ziel des Genies ist die Idee des Schönen. Das Ziel des Heiligen Gott, dessen Fülle in der Schönheit und Herrlichkeit aufscheint.

Die Verbindung zwischen Christentum und Kultur ist aber nicht derart, dass das Dogma für die Kultur die Rolle der Negation oder Regulation spielt. Zwar hat es diese Aufgabe auch, aber nicht in Bezug auf das Kulturschaffen. Hier muss über das Negierende des Dogmas hinaus das Positive und die Liebe hinzukommen. Der christliche Künstler muss aus dem Positiven des Dogmas schaffen, ein „bloßer christlich gefärbter Moralismus allein“⁷⁶ genügt nicht. Schließlich steht auch das Dogma im Dienst der Wahrheit, Güte und Schönheit Gottes, und so ist die Verbindung aus Christentum und Kultur da vollkommen, „wo die sichtbare vergängliche gloria mundi nur ein Gleichnis ist und durchsichtig wird für die unsichtbare ewige gloria Dei“⁷⁷.

Haecker hält eine Einigung von Kultur und Christentum also für möglich, wenn er auch betont, dass sie die Ausnahme ist. Voraussetzung dieser These ist jedoch die Annahme, dass die

72 HAECKER, Christentum und Kultur. Aus Anlaß eines Buches, 48.

73 EBD.

74 EBD., 48–49.

75 EBD., 50.

76 HAECKER, Dialog, 328.

77 EBD., 344.

Schöpfung, aus der die Kultur (in Natur und Menschengestalt) hervorgeht, als gute Schöpfung verstanden wird. Er lehnt ausdrücklich solche Anthropologien ab, die die Verkehrtheit der menschlichen Natur durch die Erbsünde als so definitiv und konstitutiv verstehen, dass entsprechend jedes menschliche Produkt von Sünde behaftet sein muss. Nach einer solchen Auffassung kann ein christliches Kulturschaffen nicht möglich sein. Für Haecker ist eine Verbindung, „bis zur innigsten Vermählung, ja fast bis zur Verklärung schon zwischen Christentum und Kultur“⁷⁸ möglich und beispielsweise in den Psalmen der historischen Entstehung des Christentums bereits vorweggenommen. In ihnen sieht er eine vorzügliche Verbindung zwischen „höchster menschlicher Genialität“ und „göttlicher Inspiration“⁷⁹, deren vollkommenste Form in den Evangelien und in abgestufter Weise in Hymnen und Liedern der katholischen Kirche gefunden werden kann.⁸⁰

Trotz seines positiven Menschenbildes sieht Haecker diese glückliche Verbindung von Christentum und Kultur in der Realität eher selten verwirklicht. Grund dafür ist die Erbsünde und die Abgefallenheit des Menschen. Ähnlich verhält es sich mit der Philosophie, die sich dann mit dem Christentum verbinden lässt, wenn sie sich in einem „Zustand relativer Reinheit, Offenheit und Empfänglichkeit für die übernatürliche Wahrheit“⁸¹ befindet, was er vor allem für Platon und Aristoteles als gegeben annimmt, nicht jedoch für die Philosophen der Neuzeit, die „schon an der Wurzel einen Fehler trugen und durch Abfall sich verschlossen dem Lichte“⁸². Diese für die Philosophie festgestellte Voraussetzung der Reinheit lässt sich auf das Kulturschaffen übertragen. Der Zustand relativer Reinheit betrifft den ganzen Menschen und seine Gemeinschaft. Sowohl der menschliche Verstand als auch die Sittlichkeit des Einzelnen und seines Volkes oder seiner Nation müssen sich in einem relativ gesunden bzw. reinen Zustand befinden, damit die Voraussetzung für christliche Kultur gegeben ist.⁸³ Christliche Kultur wird dort unmöglich, „wo ein Niederes die Herrschaft übernimmt. Wohl ist auch dann noch die übernatürliche Schönheit für den Glaubenden erfassbar, aber meist ganz in das Unsichtbare entrückt und muß des Leibes ganz entraten; und wohl ist auch dann noch die natürliche Schönheit für den einzelnen Künstler erfassbar, aber sie ist wie ein Raub und eine Gewalttat, sie ist einsam und macht unsäglich einsam, und sie zerstört die Kräfte des Künstlers“⁸⁴.

78 HAECKER, Christentum und Kultur. Aus Anlaß eines Buches, 51.

79 EBD.

80 Vgl. EBD., 51–51.

81 EBD., 53.

82 EBD.

83 Vgl. EBD.

84 EBD., 54.

In seinem 1928 erschienenen „Dialog über Christentum und Kultur“⁸⁵ klingt Haecker noch pessimistischer. Er wirft seinem Gesprächspartner vor, dass er die „Möglichkeit zu überschätzen [scheint], diese heutige Kultur lasse sich in eine christliche umgestalten – dazu fehlt die Empfänglichkeit des Seins sowohl, wie der Wille zur Empfängnis, wie die vorhandene Kraft des zeugenden Glaubensgeistes derer, die noch glauben“⁸⁶. Die natürlichen Voraussetzungen für eine christliche, überhaupt eine gesunde Kultur, sind derzeit nicht gegeben, da falsche Weltanschauungen die Sicht auf das Wahre verstellen. Einzelnen ist es gegeben, darüber hinaus zu wachsen, aber Kultur ist Sache eines Volkes oder einer Gemeinschaft und nicht des Einzelnen. Das einzige Mal in der Geschichte, da eine christliche Kultur möglich war und verwirklicht wurde, war im Mittelalter.⁸⁷ Bevor wieder eine christliche Kultur entstehen kann, muss es einen reinigenden Untergang der jetzigen geistlosen Kultur geben, „wie eine Nacht der Buße, zwischen der Unzucht des bloßen Sehens ohne Denken und des hemmungslosen Schreibens und Druckens ohne Sehen und Denken dieser Tage“⁸⁸. Christentum und Kultur gehen zwar zusammen, dafür müssen jedoch die richtigen Voraussetzungen gegeben sein. Dies ist für seine Zeit, so Haecker, nicht der Fall. Eher herrscht eine Diastase, die nicht einmal den Weg zu einer Vereinigung ahnen lässt. Die Aufgabe der Zeitgenossen besteht auch nicht in der Schaffung dieser Synthese, sondern zunächst im Wegräumen der Hindernisse.⁸⁹ Doch auch wenn die Realisierung noch aussteht, so hält er an ihr als Möglichkeit unbeirrt fest.⁹⁰

Da das Christentum „allen Gebieten der Kultur, auch [...] der Politik“⁹¹ gegenüber eine natürliche Distanz besitzt, ist dem Menschen ein Spielraum ermöglicht, innerhalb dessen er sich frei bewegen kann. Nur in dem Moment, wo Fragen der Sitte oder des Rechts gestellt werden, wird auch der christliche Mensch zur Entscheidung gedrängt, denn hier ist die Verbindung zwischen ihm und seinem Schöpfer berührt. Hier gibt es keine Indifferenz.⁹² Er soll deshalb nicht gleichgültig sein gegenüber der Kultur, sondern sich in ihr bewegen und wirken, wie es ihm entspricht und Recht und Sitte gebieten. Er soll aber auch nicht hochmütig sein, wie es manche sind, die die Unerschütterlichkeit der Kirche falsch verstehen.⁹³

85 HAECKER, Dialog.

86 EBD., 329.

87 Vgl. EBD., 332–333.

88 EBD., 333.

89 Vgl. HAECKER, Christentum und Kultur. Aus Anlaß eines Buches, 59.

90 Vgl. EBD., 58.

91 EBD., 60.

92 Vgl. EBD., 60–61.

93 Vgl. EBD., 63.

Am ehesten ist für Haecker die Verbindung von Christentum und Kultur gelungen im Sein und Werk eines konkreten Künstlers: in der Personalunion von natürlichem Genie und Heiligkeit bei Kierkegaard, die nicht als Vermischung verstanden werden darf, sondern in einem Ringen und verzweifeln und nie ganz ans Ziel kommenden Einigungsprozess vollzogen wird, der existentiell und individuell durchlitten werden muss.⁹⁴

⁹⁴ Vgl. EBD., 64–66.

7. Das Kulturverständnis im Kontext des zeitgenössischen Katholizismus

7.1. Die Unvereinbarkeit von Christentum und Kunst bei Rudolf Müller-Erb

In der Novemberausgabe des Hochland 1938 erscheint ein Beitrag von Rudolf Müller-Erb mit dem Titel „Zur Frage Kunst und Christentum“¹, welcher der Schriftleitung zufolge einen „lebendigen, ja leidenschaftlichen Widerhall mit Für und Wider gefunden“ und also einer „nicht unbedeutenden, zumindest stimmungsmäßig sehr bestimmten geistigen Strömung Ausdruck“ verliehen hat, weshalb entschieden wurde, in den darauf folgenden Heften zwei Entgegnungen zu drucken. So erschien im Februar 1939 eine Erwiderung von Theoderich Kampmann² und im März die von Theodor Haecker³. Im Folgenden sollen zunächst die Thesen Rudolf Müller-Erbs dargestellt werden, eines recht unbekannten Autors⁴, der mit den Lebensdaten 1910-1982 eine Generation jünger war als Haecker.⁵

„Die Kunst ist ein Teil dieser Welt; eben darum haßt sie das Kreuz.“⁶ Dies ist Müller-Erbs Hauptthese, dass Kunst als Weltzugewandtheit mit dem christlichen Glauben grundsätzlich unvereinbar ist. Es kann daher innerhalb der Kirche keine Kunst geben. Die Versuche, die kirchliche Liturgie als Kunst zu begreifen, etwa als Spiel, lehnt Müller-Erb als „Mißgriff“ ab. Liturgie ist reine Anbetung. Es gibt eine Form der Malerei, die das Christliche kennt, die er aber nicht als Kunst begreifen will (denn dann wäre sie nicht mehr christlich) und die – wie die Liturgie – reines Gotteslob ist: die Hagiographie. Kennzeichen derselben ist, dass sie die Seele

1 Rudolf MÜLLER-ERB, Zur Frage Kunst und Christentum. In: Hochland 36 (1938/1939) 2, 128–144.

2 Theoderich KAMPMANN, Zur Frage Kunst und Christentum. Eine Erwiderung. In: Hochland 36 (1938/1939) 5, 384–396.

3 HAECKER, Christentum und Kunst.

4 Ein knappes Portrait findet sich bei: Karl WÖHR, Dr. Rudolf Müller-Erb – Ein ungewöhnlicher Anreger, Bildner und Verwandter. In: Ellwanger Jahrbuch 29 (1981/1982), 198–220.

5 Vgl. WEISS, Kulturkatholizismus, 239.308.

6 MÜLLER-ERB, Zur Frage, 131.

durchsichtig macht und den Leib verschwinden lässt. Sie lässt Christi „göttliches Wesen ahnen, ja fast schauen [...] durch die zerbrochene Hülle des Fleisches hindurch.“ In diesem Sinn ist sie „Teilnehmerin an den heiligen Geheimnissen und ist Verkünderin der heiligen Geheimnisse, sie ist dem Dienst Gottes geweiht, und ihre Weihe ist sakramental (eine Erkenntnis, die in der Ostkirche, wie es scheint, bis auf unsere Zeit lebendig geblieben ist) und gottunmittelbar wie die Weihe des Propheten.“⁷

Merkmale dieser Hagiographie sind zum einen, dass die Werke nicht aus dem Können des Künstlers, also aus einer natürlichen Begabung stammen, sondern einen übernatürlichen Ursprung haben, der den Schaffenden mit der Kraft ausstattet, „die zur Äußerung jener ‚Liebe‘ notwendig ist“, welche die eigentliche Hervorbringungsweise des Bildes ist. Die Begabung des Hagiographen ist also eine charismatische, eine rein geschenkte, die nicht aus eigener Kraft, sondern aus Liebe schafft und dazu gerade das Schwache wählt.⁸

Dieses Einwirken göttlicher Kraft ist nur in seltenen Fällen auf ein unmittelbares göttliches Einwirken zurückzuführen, sondern geht aus „von der in einzelnen verhältnismäßig wenigen Werken bereits gewirkten göttlichen Kraft“⁹. Um dies zu illustrieren, berichtet Müller-Erb von russischen Ikonen, die sich auf geheimnisvolle Art und Weise selbst erneuern.

Es gibt in der Ikonenmalerei strenge Vorgaben; die darauf abgebildeten Heiligen sind nach einer bestimmten Art und Weise gestaltet, die kaum Bewegung oder Gestaltungsfreiheit zulässt. Die immer gleichen statischen Körperhaltungen und starren Gesichtsausdrücke erfüllen einen wichtigen Zweck. Es geht darum, die biologistische Reduzierung des Menschen auf seinen Körper und dessen Bedürfnisse aufzubrechen und auf das ihn eigentlich Ausmachende, die Seele zu verweisen, die Grundlage und Voraussetzung für seine Begegnung mit dem Heiligen ist. Die Ikonen sind eine symbolische Darstellung des eschatologischen Lebens, einer „zum Tempel Gottes gewordenen Menschheit“, die sich nicht zur Stillung körperlicher Bedürfnisse gegenseitig bekriegt und zerstört.¹⁰ Es geht über die Betonung des seelischen Lebens hinaus um eine ganz neue Art der „Beziehung lebender Wesen zueinander“, welche in dieser Weise nur als geistige möglich ist. Dies darzustellen, dazu hilft die Nüchternheit der Ikone. „Und gerade dadurch, daß das geistige Leben bloß durch die Augen eines völlig unbewegten Antlitzes zum Ausdruck kommt, wird in symbolischer Weise die außergewöhnliche Kraft und Macht des Geistes über den Körper gekennzeichnet.“¹¹

7 MÜLLER-ERB, Zur Frage, 132.

8 Vgl. EBD., 133.

9 EBD.

10 Vgl. EBD., 134.

11 EBD., 135.

Hagiographie und Kunst gehören zwei sich gegenseitig ausschließenden Welten an, „dem in Christus wiederhergestellten Kosmos und der abtrünnigen Welt“¹². Diese Welt und Zeit, in der wir leben, ist eine Zeit des Elends und der Verbannung.

Historisch wird erklärt, dass die Hagiographie die Malerei, die Architektur und die Musik (als gregorianischen Choral) umfasst, wobei die Malerei fast ausschließlich die Ikonenmalerei meint. Müller-Erb betont, dass die Tatsache, dass es christliche Kunst, die er verachtet, vor der echten Hagiographie gegeben hat, bedeute nichts, da es auch die Häresie vor dem Dogma gegeben hat. Tatsache ist für ihn auch, dass die frühchristliche römische und byzantinische Kunst schon Zeichen des Abfalls und der inneren Verrohung waren und die Parusiehoffnung der ersten Christen verstellt hat. Erst durch das Mönchtum (v.a. das koinobitische) seien mit der asketischen und auf die christliche Vollkommeneheit ausgerichteten Lebensweise die Klöster zu „Pflanzstätten der Hagiographie“¹³ geworden.

Nun holt Müller-Erb zum Schlag gegen die christliche Kunst und das katholische Kulturprogramm seiner Zeit aus. Dessen Selbstverständnis skizziert er als eine Brücke zur Welt, die zum Christlichen zurückführen wolle und er zitiert Francis Thompson, der das Heilige und das Genie in den Bildern der Palme und des Lorbeer auf dem Boden der Kirche wachsen sah und doch beklagte, dass in den letzten Jahrhunderten der Lorbeer, also die Dichtkunst, von der Kirche verraten worden sei. Weiterhin verstehe sich die christliche Kunst als eine Unbedarfte, die frei spielen dürfe auch über die Grenzen des christlichen Glaubens und seiner Inhalte hinaus. Eine solche Kunst, die „spielt am Fuße des Kreuzes“¹⁴, verwirft Müller-Erb aufs Schärfste. Im Bild des Bernsteins zeigt er, wie verloren er den christlichen Glauben in der Kunst empfindet: Wie ein Bernstein sein Wesen als Stein an die Einschlüsse nicht abgibt, so gibt auch das Weltliche und deshalb Achristliche sein Wesen nicht ab, wenn es das Christliche in sich aufnimmt. Im Gegenteil, das Christliche wird dadurch vergewaltigt und verzerrt, und somit ist es innerhalb eines Kunstwerks auch nicht zugänglich. Um es zu retten oder zu berichtigen, müsste das Kunstwerk zerstört werden.¹⁵ Das Bild von Palme und Lorbeer findet Müller-Erb verfehlt, da im Gleichnis des Sämanns sich auch Weizen und Unkraut denselben Boden geteilt hätten. Innerhalb der Kirche gibt es nur die Palme und das ist die Heiligkeit. Der Lorbeer ist Sache der Welt, der die Kirche nichts angeht und vor der sie sich zu hüten hat. Am härtesten fallen seine Worte gegenüber dem „Spiel[...] am Kreuze“ aus, da er hier die Ernsthaftigkeit des Kreuzes Christi,

12 EBD.

13 EBD., 136.

14 EBD., 137.

15 Vgl. EBD., 136.

„das Kreuz der Schmach, das Kreuz der Verlassenheit, das Kreuz des Elends“¹⁶ der Lächerlichkeit preisgegeben sieht. So konstatiert er: „Das eben ist das widerliche Doppelgesicht einer geistigen Seuche unseres Jahrhunderts: der Versuch, das Ästhetische zu sakralisieren und das Sakrale zu ästhetisieren. Dort will man, daß die Kunst unter dem Kreuz spiele, hier will man entdeckt haben, daß die Liturgie selbst ein Spiel sei.“¹⁷ Dies sieht er als grobe „Lästerung des Kreuzes“ und als Bestätigung der Abgefallenheit und der Feindschaft der Kunst gegenüber dem Christentum.

Müller-Erb fährt fort, dass die Kunst von ihren Befürwortern – er nennt noch einmal Thompson – als Tempel Gottes, ausgestattet mit dem Privileg der Autonomie verstanden wird, was für ihn ein weiteres Zeichen des Abfalls ist, da Autonomie Selbstvergottung ist und seinen Ursprung im Bösen hat. Das zeigt sich auch darin, dass die Kunst den Menschen in den Mittelpunkt stellt. Das Portrait beispielsweise ist eine „frevelhafte Selbstbespiegelung des Erzeugers selbst“¹⁸ und wo sich alles um den Menschen dreht, muss Gott ausgelassen werden. Dasselbe ist der Fall mit Landschaftsbildern oder Stillleben, in denen sich der Mensch als Schöpfer der Welt gebart und damit die Schöpfung entstellt. Doch auch in der Beanspruchung der Autonomie ist der Mensch nur ein Diener eines ersten Urhebers, welcher der Böse selbst ist. „Und so herrscht er, unsichtbar er selbst, sichtbar nur in seinem Werk, in dem Tempel ihrer Vergottung“.¹⁹

In der Kritik, dass die Kunst aufgrund ihres Mangels an Christlichem sterbe und durch die moderne Zivilisation, namentlich die Technik aufgesaugt werde, sieht Müller-Erb eine falsche Prioritätensetzung. Man solle sich nicht um die Kunst sorgen, sondern die primäre Aufgabe darin sehen, den Schaden der Technisierung von der Kirche abzuwenden, wobei er die Ausstattung von Kanzeln und Altären mit Mikrofonen als eine Fehlentwicklung kritisiert.²⁰

Kultur ist dabei nicht Opfer der (technischen) Zivilisierung, sondern ihr eigentliches Subjekt, es handelt sich also in zunehmenden Maße um eine „Kultivierung der Zivilisation“ zum Zwecke ihrer Beherrschung und Zähmung.²¹ So hat sich der menschliche Geist „auf den Rücken des Untiers (der Zivilisation) als auf einen schrecklichen Thron“ gesetzt und zieht „heute daher, um die Welt zu erobern [...] mit der Macht des Volkes gekrönt.“²² Es ist offensichtlich, dass es sich hier nicht um den christlichen Geist handeln kann, sondern um den selbstherrlichen, unchristlichen Geist des Menschen. In dieser Welt haben die Christen nichts zu suchen, und auch eine christliche Kunst kann in dieser Welt nicht oder nur in Pervertierung des Christlichen

16 MÜLLER-ERB, *Zur Frage*, 137.

17 EBD.

18 EBD., 140.

19 EBD.

20 Vgl. EBD., 142.

21 Vgl. EBD.

22 EBD.

existieren, das ohnehin in der Geschichte nur eine Tarnung für die Kunst war, ihr apotheotisches Wesen zu verstecken. Wenn heute die Rede davon ist, dass die Kunst wieder auferstehen wird, dann aus dem Christentum als „Grab“ und nicht als „Schoß“. Die Hoffnung der sogenannten Optimisten teilt er jedenfalls nicht, dass sich die Kunst erholen könne, wenn sie sich wieder mit dem Christentum vereinige, da dies, wie gesehen, auf falschen Voraussetzungen beruhe. So seien die Christen angemahnt, dass es keine christliche Kunst geben könne, da Kunst Spiel ist, und dies unter dem Kreuz nicht denkbar.²³ Die Kunst ist etwas, „das vor dem Heiligtum steht wahrlich nicht wie ein Cherub der Anbetung, sondern wie die stolze Pracht des aus dem Himmel gestohlenen Feuers“²⁴. Der Christ muss die Kunst hinter sich lassen und sich dem „theurgischen“ Bilden zuwenden, der Hagiographie.

7.2. Haeckers Erwiderung

Haecker beginnt seine Erwiderung mit einer scheinbar themenfremden Auslassung über das Denken, welches dem Menschen als ein Privileg gegeben, aber nicht gerade dessen Stärke ist. Das Denken, welches sich um die Wahrheit müht, die gerade nicht – obwohl sie in sich einfach ist – einfach zu erreichen ist, muss sich anstrengen und das Christliche Denken muss dies in noch höherem Maße tun. Denn die scheinbar nicht aufzulösenden Widersprüche des christlichen Glaubens bedürfen zu ihrer Erhellung der erleuchteten menschlichen Vernunft. Der Weg ist ein „angestregtes und wachsame Denken [...], will man aus dem übernatürlichen Glauben und aus den natürlichen Gegebenheiten philosophieren und zu einer Einheit kommen. Das ist nicht anders mit dem Problem der christlichen Kunst.“²⁵ In diesem Zitat sind alle Prinzipien gegeben, die Haecker im Verlauf ausführen wird. Prinzipien, die zur Lösung des gegebenen Problems, aber eigentlich zur Weltsicht als ganzer notwendig sind. Es ist eben das erste, dass man die Wahrheit nicht auf einfachem, auf dem Weg des Entweder-Oder haben kann, indem man sich die Vereinfachung der Fanatiker zu eigen macht. Es braucht ein angestregtes Denken, also sowohl Anstrengung als auch Vernunft. Die Rationalität der Wirklichkeit und die Möglichkeit ihrer Erfassung setzt Haecker voraus, etwas, das Müller-Erb zwar nicht direkt verneint, aber wohin seine Thesen in letzter Konsequenz führen könnten. Die Art des richtigen Denkens ist für Haecker das Unterscheiden. *Distinguer pour unir*, wie er an mehreren Stellen in seinen Büchern den französischen Philosophen Jacques Maritain zitiert. Die Unterscheidung garantiert das Maß,

²³ Vgl. EBD., 143.

²⁴ EBD.

²⁵ HAECKER, Christentum und Kunst, 476.

die Mitte als auch die Einhaltung der Prinzipien des Denkens. Dies stellt Haecker voraus, weil er nicht nur einzelne Thesen Müller-Erbs angreifen, sondern ihren Ursprung in den falschen Voraussetzungen entlarven will. Weil er nicht unterscheidend denkt, lehnt Müller-Erb das Prinzip der Unterscheidung und Vereinigung von Natur und Übernatur ab, welches für Haecker ein Bauprinzip der gesamten Wirklichkeit ist. Ein Verstoß gegen dieses Gesetz muss ihm zufolge eine ganze Reihe falscher Weltanschauungen nach sich ziehen. Wenn also diese wichtigsten Voraussetzungen nicht gegeben sind, folgen falsche Thesen, die Haecker sich bemüht, wieder in das rechte Licht der richtigen Voraussetzungen zu rücken.

Ohne alles oben Gesagte wiederholen zu wollen, seien hier die wichtigsten Aspekte des Natur-Gnade-Prinzips in Hinblick auf das Thema wiedergegeben.

Es wurde schon gesagt, dass unter Nichtberücksichtigung des Prinzips der Unterscheidung – und damit der Annahme des Natur-Gnade-Prinzips – die Gefahr des radikalen Entweder-Oder, des Fanatismus eines selbst erwählten Bußpredigers und Propheten gegeben ist, dessen Rede dadurch gekennzeichnet ist, dass sie apodiktisch ist. Diese Vereinfachung führt außerdem zu einem Nichterkennenwollen oder -können des Unterschieds zwischen wörtlichem und metaphorischem Sinn von Begriffen. So vertauscht Müller-Erb rhetorischen Ausdruck mit wörtlichen Prinzipien, er fasst Metaphern buchstäblich auf und Prinzipien metaphorisch. So macht er aus dem zweifelsohne metaphorisch richtig verstehbaren Satz, dass (in der Ikonographie) nicht die Kunst, sondern die Liebe malt, ein wörtlich zu verstehendes Prinzip, und ebenso erhebt er aus dem wörtlichen Verständnis der rhetorischen Floskel Chomjakows, „daß hagiographische Bilder *’der mit Farben gemalte Name Gottes’* sind, [...] die schauererregenden Einsetzungsworte eines echten Sakramentes“²⁶. Dagegen versteht er das Prinzip, dass die Gnade die Natur voraussetzt, „wie eine rhetorische Beschreibung“ und lässt sie „vage und willkürlich ein Halb oder ein Viertel gelten.“²⁷ So erkennt er es wohl grundsätzlich an, wendet dann aber ein, dass die Gnade, wie sie den frommen Menschen nicht voraussetzt, auch den künstlerisch begabten nicht voraussetzt. In der Konsequenz, so Haecker, müssten dann alle menschlich-natürlichen Bereiche ausgeklammert werden, dann dürfe auch der erkennende, wollende, liebende und fühlende Mensch nicht vorausgesetzt werden und so bliebe nichts übrig vom Menschen und von seiner Natur. „Nicht einmal die Abstraktion einer Abstraktion!“²⁸ Es muss also wieder differenziert werden. Wenn auch die Gnade nicht den frommen Menschen voraussetzt, dann doch den natürlichen Menschen, dem eine natürliche Anlage zur Frömmigkeit zueigen ist. Diese natürliche pietas

26 HAECKER, Christentum und Kunst, 482.

27 EBD., 481–482.

28 EBD., 483.

schlummert in jedem Menschen jedes Volkes und findet unterschiedlichste Ausdrucksformen. Sie „kann in einem gottlosen Menschen die Gnade *erwecken*.“²⁹ So sehr Haecker bejaht, dass es für christliche Kunst, oder – in Müller-Erbs eingeschränkter Form davon – die Hagiographie ein Gnadenleben braucht, so ist er gegen Müller-Erb der Auffassung, dass doch zuerst eine künstlerische Begabung vonnöten ist, auch wenn es richtig ist, dass er diese nicht zu seinem Heile braucht, jenes aber schon. So interpretiert Haecker die Rede davon, dass Gott das Schwache erwählt und das Starke bricht, nicht so, dass mit dem Schwachen das absolute Nichts gemeint sei, oder das Starke schlichtweg mit der menschlichen Natur gleichgesetzt werde. Nein, für Haecker ist das Schwache, das hier gemeint ist, die Empfänglichkeit des Menschen und das Starke sein Hochmut. Er verwehrt sich auch gegen die reine Negativbesetzung des Begriffs „stark“, die in Bezug auf die menschliche Natur nicht verdient ist. Denn „auch das Starke wird zuweilen ein Gefäß der Erwählung. Gott ist frei!“³⁰

Haecker findet es völlig unverständlich, dass Müller-Erb bei seinen Ausführungen über die Hagiographie die Psalmen nicht genannt hat, von denen doch keiner ernsthaft behaupten könne, sie seien nicht Werk menschlicher Sprachkunst, wenn auch nicht alle die „mystische Wahrheit und Schönheit sahen, die sie zu den Gebeten der Kirche machen“³¹. Etwas polemisch sagt nun Haecker, dass Müller-Erb der einzige ist, „der nicht mitmacht“, der leugnen muss, dass es sich hier auch um Kunst, um die Beteiligung menschlicher Genialität handelt. Nach Haeckers Verständnis des Zusammenspiels von Natur und Gnade, in dem für die Verfassung der Psalmen göttliche Inspiration und menschliches Genie (bzw. Talent einer höheren oder niederen Form) und mit ihm seine Sprache, seine Zeit und seine gesellschaftlichen Bedingungen unter der Vormacht des Göttlichen zusammenwirken.³² Dagegen hat Müller-Erb, so Haecker, nur zwei Möglichkeiten. Entweder er sieht die Schrift nicht als inspiriert, sondern als diktiert an, was den Menschen „zu einer Art Schreibmaschine oder Diktaphon“³³ macht, oder aber er versteht die Psalmen wie die Hagiographie nicht als künstlerisches, sondern als charismatisches Produkt unter Ausschluss aller natürlichen Begabung, „weil diese unter allen Umständen Gott haßt und deshalb auch gottverhaßt ist“³⁴. Dieses aber wäre „Charisma sozusagen im naturleeren Raum!“³⁵

Über Haeckers Kritik hinaus darf hier die Frage gestellt werden, wie Müller-Erb diesen seinen Menschen überhaupt denken kann, wenn er einerseits ein natürlicher Mensch ist mit natürli-

29 EBD., 484.

30 EBD., 485.

31 EBD., 486.

32 Vgl. EBD.

33 EBD.

34 Vgl. EBD., 487.

35 Vgl. EBD.

chen Fähigkeiten, Anlagen und Begabungen, mit welchen er selbstverständlich in der Welt wirkt. Sobald er aber mit dem Übernatürlichen in Berührung kommt, darf das Menschliche nicht mehr eingesetzt werden, es darf nicht ergänzt oder erwählt, sondern muss ersetzt werden durch Gnade oder Charisma. Das Menschliche zählt dann nichts mehr, man könnte fast sagen, es stört und es wäre besser, wenn es gar nicht da wäre. Es wird zu einer substanzlosen Hülle. Das Heil, von dem seit dem Urchristentum so gesprochen wird, dass es in das Menschliche hinabsteigt um es zu Gott zu erhöhen, steigt in ein Nichts und kann somit auch nichts zu Gott erhöhen. Die Erlösung wird wirkungslos zu einem zwecklosen Ab- und Wiederaufsteigen des Logos, als hätte er mit der Welt nichts zu tun, als handle es sich nicht um seine aus Liebe in die Existenz gerufene Schöpfung. Wenn man Müller-Erb so weiterdenkt, dann hat man das Christentum zugunsten einer gnostischen Weltanschauung eingetauscht.

Nach Müller-Erbs Verständnis dürfte der Mensch in der Welt gar nichts mehr tun. Denn wenn Kunst der Welt zugewandt und somit Gotteshaß ist, müßte dasselbe für Philosophie oder Wissenschaft, aber auch das Handwerk gelten. Alles Tun in der Welt, die böse ist, ist selbst böse.

Haeckers Kritik geht in eine ähnliche Richtung, wenn er sagt, dass die Welt, die Müller-Erb konstruiert, eine Welt ist, „in der kein lebendiger Mensch, weder Heide noch Christ, je gelebt hat oder leben könnte“³⁶. Aus den Schlüssen, die Müller-Erb aus dem eigentlich richtigen Satz, dass die Welt im Bösen liegt, zieht, sieht Haecker eine Häresie gegeben, in welcher die Welt entweder aufgrund ihrer Erschaffung von einem Demiurgen oder aufgrund des Sündenfalls so wesensmäßig und irreversibel schlecht und der Graben zwischen Gott und der Welt unüberbrückbar ist. Deshalb ist auch alles, was mit dieser Welt zu tun hat, die Kunst eingeschlossen, schlecht und Ausdruck des Gotteshasses. Dies findet Haecker mit Verweis auf die christlich-dogmatische Gotteslehre und den Glauben an eine Schöpfung durch den göttlichen Logos, der von den Vätern sogar den Namen „Ars Divina“ verliehen bekam, einfach nur „haarsträubend“³⁷.

Als zuspitzende Entgegnung wählt Haecker das Bild des Sakraments der Taufe, wohlwissend, dass das Sakrament als Inbegriff des Zusammenspiels von Natur als Materie und Gnade als übernatürliche Einwirkung im katholischen Glauben fest verankert ist. Das Verständnis der Hagiographie sei „ungefähr dasselbe, wie wenn er uns sagte, das im Taufakte verwendete Wasser sei eigentlich kein Wasser (wie in der christlichen Kunst die Kunst eigentlich nicht Kunst, sondern Liebe), sondern ein durch die Weihe geschaffenes namenloses Etwas, das nur von Ignoranten mit jenem Wasser verwechselt werde, das zur Welt im argen gehört, wie das,

³⁶ HAECKER, Christentum und Kunst, 477.

³⁷ EBD., 478.

was man gewöhnlich Kunst nennt, des Teufels sei“³⁸. Genauso wählt er das Bild des Baumes, der nach dem Psalmisten für den Gerechten steht. Angenommen Müller-Erb hätte Recht und es würde sich hier um rein charismatische, kunstfreie Hagiographie handeln, wo nähme der Maler eines solchen Baumes das Bild her? Es muss ihn ja zunächst rein als solchen gesehen haben, bevor er ihm die Symbolbedeutung zuweisen kann.³⁹

Dagegen ist zu wiederholen, dass die Kunst zur Natur des Menschen gehört, wie sie auch analog zu Gott gehört. Auch ist in der klaren Unterscheidung zu sehen, dass die Welt zwar im argen liegt, aber dass sie eben auch gute Schöpfung und durch Christus erlöst ist. Nach Haecker gibt es keinen Grund hier in einen Pessimismus des Christlichen zu verfallen (so sehr sonst Haecker den Eindruck eines Kulturpessimisten erwecken mag, es geht ihm hier um das Prinzipielle, dass Gott stärker ist als das Böse und dass an seiner Macht der Erlösung, auch wenn ihr letztendlicher Durchbruch noch lange ausstehen mag, nichts auszurichten ist). Gegen jeden Inferioritätsgedanken setzt er das Kulturprogramm, das viele seiner Zeitgenossen, die katholischen Intellektuellen um Carl Muth und das Hochland, in jedem Fall unterschreiben würden: „Wir sind ‚das Licht der Welt‘! Also sollen wir nicht selber in einem bösen Mißverständnis geistige Katakomben graben. Die Kirche ist *immer* auch die Stadt auf dem Berge. Nach den Worten des Heilands, der Apostel, der Väter, der Heiligen ist *alles* unser. Alles, alles, und zu ihm gehört, nicht als Geringstes – die Kunst. Auch jene, die nicht direkt für das Heiligtum bestimmt ist.“⁴⁰

„Kunst ist immer Verherrlichung, ist immer Erinnerung oder Vorahnung des Paradieses“⁴¹. Auch wenn Kunst missbraucht, wenn das Schöne dämonisch verführt wird, der Mensch in seiner Zwiespältigkeit sich vom Bösen versklaven lassen kann, so muss am Grundsatz der Güte Gottes und seiner Schöpfung festgehalten werden, und diese Tatsache bringt wie von selbst das Lob der Schöpfung und seines Schöpfers in der Kunst hervor. Dieses Lob solle nicht in unnatürlich enge Grenzen gezwängt werden. So können das Stillleben, das Portrait und die Landschaftsmalerei für sich Aspekte dieser Schönheit und Größe herausstellen. Gerade beim Portrait verweist Haecker Müller-Erb auf die Aussage des Psalmisten, dass der Mensch eben beides ist, nichts und gleichzeitig weniger geringer als Gott. Der Mensch ist die Mitte der Welt, unter Berücksichtigung dieser Unterscheidung. Und so darf er auch in der Kunst dargestellt werden. „Nur ein Gnostiker kann behaupten, daß eine Menschendarstellung wie die der großen Humanistenporträtisten hochmütige Menschenanbetung oder Christushaß gewesen sei.“⁴²

38 EBD., 487–488.

39 Vgl. EBD., 489–490.

40 EBD., 488–489.

41 EBD., 490.

42 EBD., 491.

Haecker anerkennt die Möglichkeit der Kunst, die Schönheit der Seele „auf Kosten der Schönheit des Leibes“ darzustellen, wie es in der Ikonographie geschieht. Trotzdem verweist er darauf, dass auch die Ikonographie, indem sie den Heiligen abbildet, den Menschen zum Gegenstand hat wie die Portraitkunst. Er gesteht der Ikonographie eine Existenzberechtigung als Kunstform zu, als eine unter anderen Möglichkeiten, Kunst zu betreiben. Hierzu merkt er an, dass im Allgemeinfall zur Schönheit des Menschen auch der Leib gehört und dass es zahllose Berichte über die leibliche Schönheit von Heiligen gibt, die sich mit der geistigen verbindet und zu einer heiligen Schönheit wird, welche die Naturschönheit übersteigt. Nicht ohne, sondern mit der leiblichen Schönheit, denn zum „Menschen gehört der Leib, und *alles* fängt für uns aus den Sinnen an, auch die Schönheit“⁴³. Wenn Haecker die Ikonographie als Kunst versteht, dann so wie jede andere Kunstform auch, das bedeutet: den Gesetzen der Kunst unterworfen, durch Ort und Zeit ebenso bedingt wie von Menschen und Geschichte. Sie ist „nicht einfach fertig vom Himmel herabgestiegen [...] oder wie ein Sakrament ein für allemal eingesetzt worden“⁴⁴.

Haecker hegt eine enorme Antipathie gegen die Eigenheit Müller-Erbs, Begriffe in einer vermeintlich eindeutigen, oberflächlichen und damit eindimensionalen Weise zu gebrauchen, anstatt sich die Mühe zu machen, die Tiefe der Bedeutungsmöglichkeiten auszuloten und sich darüber der Vielschichtigkeit nicht nur des Begriffs, sondern auch der Wirklichkeit bewusst zu werden. So kritisiert Haecker die Verwendung des Wortes „Spielen“, indem er schreibt: „Unser Autor aber urteilt stur und strenge, als ob das Würfelspielen der Soldaten am Fuß des Kreuzes dasselbe Spielen der Künstler sei, das der große Dichter Thompson meint.“⁴⁵

Aber es bleibt nicht bei der Kritik an der zu engen Interpretation von Spiel. Auch die Bedeutung des Kreuzes sieht Haecker zu eng gefasst. So steht das Kreuz in seiner Verkörperung von Leid und Tod gerade für dessen Überwindung und gibt daher Anlass zu Freude. Deshalb überwiegen im christlichen Jahreskreis auch die Freudenfeste die Trauerfeste und so sehr die Trauer und die Ernsthaftigkeit des Karfreitags betont werden muss, so darf doch die Freude des Osterfestes dahinter nicht zurückgestellt werden. Im Gegenteil, sie ist es, die maßgeblich für das Leben des Christen ist. Und so fragt er: „Ist die Freude an Fronleichnam nicht am Fuß des Kreuzes, und ist nicht der Freude so nahe das Spielen?“⁴⁶ Die allzu wörtliche, überernste und eindimensionale Weltsicht Müller-Erbs macht das Spielen unberechtigter Weise zu einem verdächtigen Tun. Wie kann er das Spielen von Kindern, das so unmittelbar und echt ist, in die Nähe des Dämonischen rücken? Wie kann er übersehen, dass das Spielen „an das große Geheimnis der Schöpfung

43 HAECKER, *Christentum und Kunst*, 493.

44 EBD.

45 EBD., 497.

46 EBD.

selber“ rührt? So spricht der Logos selbst, die Ars Divina: „Ich spielte vor Ihm, als Er Seine Werke schuf“⁴⁷. Haecker schließt seine Kritik mit der Emphase, dass im Gegensatz zu Müller-Erbs Behauptungen das Spiel zur Kunst gehört und dass die Abwesenheit von Spiel und auch von Humor in der Kunst sogar für den Einzug des Dämonischen in ihr spricht.

47 EBD., 498.

Teil III.

Theodor Haecker – ein Kulturkatholik in Auseinandersetzung mit der Moderne

1. Haeckers theologischer und philosophischer Denkrahmen

Wie schon in der Einleitung angeklungen, ist das schwierigste Thema innerhalb der recht überschaubaren Haecker-Forschung die Frage seiner Einordnung. Die Beschäftigung mit Haeckers Werk, das ohnehin durch seine stark historische Bedingtheit, die Abhängigkeit von inzwischen überholten Diskursen und durch die für den heutigen Leser rhetorische Befremdlichkeit seiner Schriften widerständig¹ und in seiner Bedeutung „endgültig dahingesunken zu sein“² scheint, ist hinsichtlich der Frage, ob es sich darin um Theologie, Philosophie oder Literatur handelt, besonders delikat.

Florian Mayr, der die jüngste systematische Aufarbeitung Haeckers versuchte, will sich nicht festlegen. Er spricht einerseits von „philosophischen, theologischen und literarischen Ambitionen“, dann wieder davon, dass er „Schriftsteller“ sei, ein „philosophisch-essayistisches Werk“ entfaltet habe und resümiert schließlich, dass Sprachduktus, Polemik und das Persönlich-Bekennnishaft der Schriften „seine Aufnahme in die akademische Diskussion zu einer heiklen Angelegenheit“³ machen. Thomas Ruster behandelt Haecker zwar als Theologen⁴, stellt im weiteren Verlauf allerdings mangelnde theologische Sachkenntnis und Wissenschaftlichkeit fest und wählt daher die Bezeichnungen Schriftsteller und Dichter.⁵

Das Hauptproblem besteht darin, dass Haecker nicht an der Ausbildung einer Systematik gelegen ist. Er unterscheidet sich methodisch sowohl von der klassischen Schultheologie, weil er weder eine Gesamtdarstellung verschiedener Traktate noch eine Beweisführung nach Schrift und Tradition verfolgt, als auch von philosophischen bzw. christlich philosophischen Entwürfen, indem er seine Themen anlassbezogen als Antwort auf die Fragen seiner Zeit wählt und schließlich in einer Mischung von theologischen, philosophischen und literarischen Motiven

1 Vgl. Hinrich SIEFKEN, Theodor Haecker heute. In: Christophorus 40 (1995) 2, 64–72, hier 70.

2 MAYR, Theodor Haecker, 7.

3 EBD.; Schnarwiler fragt, „ob Haecker wirklich eine Philosophie gegeben hat, oder nicht viel mehr eine Theologie oder einfach eine Weltanschauung.“ SCHNARWILER, Menschenbild, 129.

4 Vgl. RUSTER, Die verlorene Nützlichkeit, 32.

5 Vgl. EBD., 339.

entfaltet. Für die Essays aus ‚Satire und Polemik‘ als Zeit- und Kulturkritik ist diese Anlassbezogenheit offensichtlich. Aber auch seine anderen Bücher beziehen sich auf einen „jeweils fest umreibaren, konkreten Anlaß, auf den sich dann die grundsätzlichen Erwägungen ausrichten.“⁶ Gleichbleibender Anlass sind für Haecker die Frage des Sichverhaltens zur modernen Zeit, „in der manche anderen Bestimmungen und Definitionen des Menschen versucht“⁷ worden sind, in der Folge eine Reihe falscher Philosophien entworfen wurden, die die Wahrheit über den Menschen verstellen, was ihn beispielsweise zu einer „Ablehnung des philosophischen Idealismus“⁸ veranlaßt und zu der ihn auszeichnenden kritischen Ansicht führt, dass „der Zeitgeist in seiner Wissenschaft [...] durchaus nicht die Wahrheit [...] zum Ziele hat, sondern jede Relativität ohne weiteres hinnimmt, wohinter sein offener, ja schamloser Materialismus steht“⁹. Die Auseinandersetzung mit der modernen Welt kann als Anlass für das gesamte schriftstellerische Wirken Haeckers gesehen werden.

Auch wenn er sich von der akademischen Theologie und Philosophie absetzt, ist Haecker ein belesener und gebildeter Mensch, der sich vor allem die antik-philosophischen und christlich-scholastischen Autoren aneignet und sie reflektiert. So sehr ihn zwar seine Anlassbezogenheit charakterisiert, so geht er doch „weniger von einer historisch-praktischen, als vielmehr von einer ontotheologischen Grundstellung“¹⁰ aus und versucht von hier aus Menschsein zu deuten. Es geht ihm darum, das Alltäglich-Konkrete, die menschliche Lebenswirklichkeit vor einen allgemeingültigen Hintergrund zu stellen. So findet er in der christlich-scholastischen Metaphysik den Begriffsrahmen für sein Denken, ohne es wiederum zu einem System zusammenzufassen.¹¹ Clemens Bauer befindet treffend: „Was Haecker [...] immer wieder als ‚ewige Philosophie des Seins‘ bezeichnet, ist eher abkürzende Formel für die philosophischen Elemente seines eigenen Denkens, ein Komplex von Perspektiven und Wertmaßstäben, erhoben aus einer langen und angestrengten Lektüre von Plato, Aristoteles und Thomas von Aquin, denn eine Philosophie.“¹²

Die von Haecker als einzig wahr beschworene ‚philosophia perennis‘ soll hier in der für Haecker charakteristischen Form wiedergegeben werden: rhapsodisch und auf die anthropologische Aussageabsicht bezogen.

6 EID, Kunst, 27; „Einen wissenschaftlichen Anstrich hat Haecker immer vermieden. Seine Bücher verstand er nicht als bloße Sach-Beiträge, sondern als im eigenen Leben erprobte logoi proteptikoi, welche nicht diskutiert, sondern nur aufgenommen oder abgelehnt werden können.“ (EBD., 31).

7 HAECKER, Der Geist des Menschen, 328.

8 HAECKER, Schönheit, 282.

9 HAECKER, Metaphysik des Fühlens, 313.

10 KAMPMANN, Theodor Haecker, 53.

11 Kampmann spricht von einer der „scholastischen Philosophie zugeneigten Haltung“. (EBD.).

12 BAUER, Theodor Haecker, 393.

Die ‚*philosophia perennis*‘ beherbergt ewige Prinzipien und konnte somit auch schon von vorchristlichen Philosophen wie Sokrates und Platon entdeckt und in der Scholastik aus der durch die Offenbarung ermöglichten übernatürlichen Perspektive des Glaubens vertieft und vervollkommen werden. Sie ist erst ab dem Einsetzen von Rationalismus und Idealismus zurückgedrängt worden.¹³

Nach Haecker gilt, dass die ‚*Philosophia perennis*‘ als die eigentliche Philosophie des Geistes von allen falschen Philosophien (der Lebensphilosophie und des Materialismus, aber auch Entgleisungen innerhalb der Philosophie des Geistes) als immer schon höherwertig zu unterscheiden sei. Ein Umstand, der durch die Beschränktheit der menschlichen Natur, die Überschätzung des menschlichen Geistes und die Verweigerung eines angestregten Denkens verdunkelt ist.¹⁴ „Wäre der menschliche Geist von Natur reich und stark, es gäbe nur *eine* Philosophie, die ewige, die *philosophia perennis*, klar und leuchtend wie die Sonne.“¹⁵ In einem Rekurs auf Bergson, dessen Verdienst es sei aus dem Materialismus heraus die „Existenz eines immateriellen Geistes *demonstriert*“¹⁶ zu haben, sieht Haecker im Geist das Höchste, das *primum*, woraus er ohne Zwischenschritte einen Gottesbeweis und die natürliche Theologie ableitet: „Ist der Geist das *primum*, so ist notwendig Gott, der in der Sphäre der Erkenntnis das sich selber denkende Denken ist, in der Sphäre der Macht der erste unbewegte Bewegter und die erste Ursache alles Seienden. Mit dieser Philosophie ist Gott da und in einem die natürliche Theologie. Ein solcher Philosoph ist notwendig Theist auf Grund natürlicher Erkenntnis, diesseits der Offenbarung: er ist Christ im Advent.“¹⁷

Die hierarchische Ordnung des Seins, die Haecker immer wieder anführt, meint vor allem die abgestufte Wertigkeit von Materie gegenüber dem animalisch-physischen, dem psychischen und dem geistigen Leben. Haecker fasst dieses als sein Prinzip zusammen: „In dem großen, keineswegs notwendigen Streite zwischen Sinnlichkeit und Verstand, zwischen Bild und Gedanke, zwischen Anschauung und diskursivem Denken bin ich weder Sensualist noch Intellektualist, weder Intuitionist noch Dialektiker, sondern ich bin Hierarchist. Anfangend mit den Sinnen und niemals ohne sie, aber auch nicht mit ihnen allein, kommt der Mensch zum Denken und – zum Glauben. Der Gedanke ist um eine Ordnung, also eine Qualität höher als das Bild, wenn der Geist um eine Ordnung, also eine Qualität höher ist als die Sinne; und das Wunder der Schöpfung. Zu welcher der Mensch, nicht der Engel, gehört, ist, dass sie von ganz unten angefangen hat mit

¹³ Vgl. HAECKER, *Der Geist des Menschen*, 362.

¹⁴ Vgl. EBD., 364.

¹⁵ EBD., 349.

¹⁶ HAECKER, *Metaphysik des Fühlens*, 318.

¹⁷ HAECKER, *Der Geist des Menschen*, 366.

Zeit und Raum: mit der Materie. Aber der Hierarchist ist auch in der Philosophie Hierarchist nur durch die Liebe: er gibt Fehler der Sinnlichkeit preis und lässt von ihrer Schwachheit nicht sich fangen, aber er gibt sie selber nicht preis, ohne die er gar nicht wäre [...].“¹⁸ So ist der Mensch selbst in Stufen aufgebaut und hat Teil am hierarchischen Sein, indem er Teil hat „am Stein, an der Pflanze, am Tier und am Engel. Und teil hat er durch die Gnade und den Glauben am Unerschaffenen Sein, an der Deitas Gottes“¹⁹.

Dies ist das Hauptziel seiner wiederholten Darstellungen über den Menschen: bewusst zu machen, dass er einen Platz in der Schöpfungsordnung einzunehmen und auch in sich selbst eine Hierarchie zu wahren hat. Die Geistigkeit ist das, was seine Würde ausmacht, Gottes Ebenbild zu sein. Durch sie ist er Gott ähnlich und – durch Gnade – befähigt ihn zu erfassen und mit ihm in der Kontemplation in Beziehung zu treten. Die Ebenbildlichkeit geht so weit, dass dessen Subjekt, also der menschliche Geist, in sich trinitarisch strukturiert ist und ein Zusammenwirken von Denken, Wollen und Fühlen den übermäßigen Reichtum und die Komplexität des Menschen zum Ausdruck bringt. Die Beachtung der Hierarchie, die auch innerhalb des Ternars eine Unterordnung des Wollens und Fühlens unter den Intellekt, aber auch deren Eigenständigkeit einschließt, führt zu einer balancierten, man möchte fast sagen ganzheitlichen Sicht auf den Menschen, da dessen Wesenskern, seine Persönlichkeit eine Vermittlung von Rationalität und Gefühl ausmacht. Diese Würde des Menschen impliziert Freiheit und Verantwortung, die innerhalb des Ordo auf das Gute ausgerichtet sein sollen. Da alles von der Bewahrung dieser Ordnung abhängt – „Jede falsche Philosophie ist eine Unordnung des menschlichen Intellekts im Verhältnis zur Ordnung des Seins und dadurch auch eine Perversion des Willens im Verhältnis zum Guten und zum endlichen und unendlichen Ziele des Menschen“²⁰ – ist das Geistige das höchste und schützenswerteste Gut und für staatliche und politische Interessen unverfügbar.

¹⁸ HAECKER, Was ist der Mensch?, 11.

¹⁹ HAECKER, Der Geist des Menschen, 379.

²⁰ EBD., 354.

Die Analogie²¹ ist ein weiteres Prinzip, das immer wieder in Haeckers Schriften begegnet. In ‚Schöpfer und Schöpfung‘ expliziert er sie als Grund dafür, dass die Sprache „eine Brücke von Sein zu Sein“²² schlagen, ja dass sie sogar „göttliches Sein mit menschlichem“²³ verbinden kann. Dem die Analogia entis strikt ablehnden Karl Barth entgegnet Haecker, dass dessen Rede von der absoluten Unerkennbarkeit Gottes diesen in einer solch eindeutigen Definierung gerade wieder erkennbar macht. Nur in der Analogie, in der Rede davon, dass Gott „sowohl erkennbar als auch unerkennbar ist“, ist er „in Wahrheit verborgen“.²⁴ Das Prinzip der Analogia entis besagt, dass Aussagen über Gott nur aufgrund einer zugrundeliegenden Ähnlichkeit möglich sind, wobei zu beachten ist, dass die Unähnlichkeit immer um eine Ordnung höher ist als die Ähnlichkeit.²⁵

21 Die genannte Ableitung der menschlichen geistigen Natur aus der Trinität folgt der Methode der *Analogia entis*, die Haecker zur *Analogia trinitatis* ausformt. Die Diskussion um den Analogiebegriff erfährt in dieser Zeit einen gewissen Höhepunkt. Die thomistische Interpretation, die besagt, dass alles Seiende am Sein partizipiert, darum untereinander in Beziehung steht und somit Erkenntnis sowie eine Ableitung des Niederen aus dem Höheren ermöglicht (vgl. HAECKER, Was ist der Mensch?, 13), steht einer radikalen Ablehnung durch Karl Barth gegenüber, der die Beziehung zwischen Gott und Mensch als durch die Sünde so gestört ansieht, dass Gott der ganz Andere sein muss; zu dem aus dem Bereich des Geschöpflichen kein Zugang möglich ist. Dieser geschieht allein im gnadenhaften Wirken Gottes und in seinem Ja zum Menschen. Innerhalb dieser Diskussion nimmt Erich Przywara eine eigene an Thomas angelehnte Interpretation vor. „Analogia entis bezeichnet für Przywara das ‚Form-Prinzip‘, das die Beziehungen des Seienden zueinander und die Beziehung des Geschöpfes zu Gott bestimmt. Die Analogie ist die Mitte und das Maß. Sie hält das Seiende in seiner Identität und Unterschiedenheit zusammen“. Joachim TRACK, Art. Analogie. In: TRE 2 (1978), 625–650, hier 625–650, 639. Przywara steht in geistiger Nähe zu Edith Stein, die wiederum den Analogia-trinitatis-Gedanken Haeckers aufgreift. Vgl. MAYR, Theodor Haecker, 53.

22 HAECKER, Schöpfer und Schöpfung, 422.

23 EBD., 423.

24 EBD.

25 Haecker setzt die Kenntnis des Prinzips eigentlich voraus und verzichtet auf eine genauere Explizierung desselben. Vermutlich geht er einfach von der Konzilsformel und ihrer thomistischen Auslegung aus. Vor dem Hintergrund verschiedener Lösungsversuche der Verhältnisbestimmung von Gott und Schöpfung, erster pantheistischer Einheitsmystiken und etwa der radikalen Trennung bei Petrus Lombardus wird auf dem vierten Laterankonzil eine erste Definition festgelegt, die nachfolgend richtungsweisend für die theologische Entwicklung wird. „Von Schöpfer und Geschöpf kann keine Ähnlichkeit ausgesagt werden, ohne dass sie eine noch größere Unähnlichkeit zwischen beiden einschliesse“ (DH 806). Dieser Grundsatz, der für das weitere theologische Denken bis heute entscheidend geworden ist, wird von Thomas von Aquin systematisch entfaltet: „Bei der wichtigsten analogen Prädikation, der Rede vom Sein, nimmt Thomas an, daß hier eine ‚gemeinsame‘ Substanz zugrunde liegt, die die einzelnen Seienden verbindet. In Weiterentwicklung von bei Aristoteles vorliegenden Ansätzen und unter dem Einfluß der platonisch-augustinischen Tradition [...] faßt Thomas das Sein als ein dynamisches Prinzip auf, das sich in das Seiende hinein selbst auslegt. Gott, die reine Wirklichkeit (*actus purus*), das An-Sich-Sein (*ens a se*), das vollkommenste Sein (*ens perfectissimum*), ist die Erstursache, der unerschöpfliche alles-schenkende Grund allen geschöpflichen Seins. Das Seiende partizipiert, hat teil am Sein aufgrund der Selbstmitteilung des Seins. In der analogen Prädikation wird gerade diese Bewegung erfaßt. Der Anwendung der Analogie als Modus der Prädikation (*analogia nominum*) korrespondiert eine *analogia entis*. Nach Auffassung des Thomas sind die Begriffe Ähnlichkeiten (*similitudines*) der Dinge. Die sprachliche Erschließung erfaßt die Wirklichkeit. Daß analoge Prädikation möglich ist, ruht so letztlich in der ontischen Gegebenheit, daß alles Seiende am Sein teilhat. Der analoge Seinsbegriff gründet die Einheit des Seienden, das in seinem Sein übereinkommt, sich aber zugleich in seinem Sein wesentlich

So spricht Haecker davon, dass der Mensch als „quodammodo omnia“ eine entfernte Analogie zum „All als Unerschaffenes Sein“ sei; näherhin sei auch der Mensch als Person analog zu verstehen und habe sich als Bild anzunähern an die Personalität Gottes, die in der absoluten Freiheit sowie der absoluten Subjektivität gegenüber allen Dingen besteht.²⁶ Weiterhin wird die Analogie verwendet, um das Verhältnis von Einheit und Unterschiedenheit zwischen zwei aufeinander bezogenen Größen zu klären. Als Urbild steht dafür die Christologie, die in einer echten Durchdringung und doch bleibenden Unterscheidung von göttlicher und menschlicher Natur die gottmenschliche Person konstituiert. Analog dazu kann das Verhältnis von Metaphysik und Offenbarung (man müsste ergänzen in der Theologie), von ewiger Wahrheit und natürlicher Geschichte im Dogma, von Natur und über Übernatur (im christlichen Gnadenleben), von heiliger und profaner Geschichte (und von Genialität und Heiligkeit in Bezug auf die Möglichkeit christlicher Kultur) verstanden werden. So gesehen buchstabiert Haecker die meisten Analogien am Natur-Übernatur-Verhältnis durch.

Die Steigerung des Prinzips der Analogia entis ist die Analogia trinitatis: „Noch inniger und schauererregender verknüpft dieses Prinzip die vergleichliche Schöpfung mit der Unvergleichlichkeit des dreieinen Gottes“²⁷, wobei es die Aufgabe wäre, die Spuren der Trinität in den Dingen zu finden, vor allem aus dem Wesen des Menschen selbst. Bestätigt werde diese Erkenntnis durch die Offenbarung, die den Menschen als Bild Gottes und Gott als dreifaltig verkündet. So sei die Erforschung des Menschen im Licht der Offenbarung darauf zu richten, dass er als Ebenbild Gottes „am schönsten, wahrsten und seligsten gemäß der *Analogia trinitatis* zu erkennen ist und mit dem Menschen und durch den Menschen auch die ganze Schöpfung, die durch und durch eine *similitudo*, eine Ähnlichkeit Gottes ist“²⁸. Im Übrigen würde auch die christliche Philosophie erst wahrhaft zur christlichen Philosophie, wenn sie zusätzlich zum Prinzip der Analogia entis noch das Prinzip der Analogia trinitatis aufnehmen würde.²⁹ Die Analogia trinitatis hat – wie im Kapitel zur Person ausgeführt wurde – eine Dreiteilung in Leib, Seele und Geist, sowie innerhalb des Geistes in Denken, Wollen und Fühlen zur Folge, wobei nur hier, wie im Urbild, von einer gleichen „Rangstufe“³⁰ zu sprechen ist. Die Einheit ist eine graduelle, eine hierarchische Einheit: In der Natur sind Pflanze, Tier und Mensch, auch wenn sie der Analogia trinitatis folgen, „hierarchisch *real* voneinander *getrennt*“, im Menschen sind Leib, Seele und Geist „zwar *real*

unterscheidet. Daß wir von Gott analog reden können, ist darin gegründet, daß unserem noetischen Rückschluß auf Gott die ontische Gegebenheit seiner Selbstmitteilung vorausgeht.“ TRACK, Analogie, 634–635.

26 Vgl. HAECKER, Christ und Geschichte, 171.

27 EBD., 329.

28 EBD., 431.

29 Vgl. EBD.

30 EBD., 438.

unter- und übergeordnet [...] auch hierarchisch, aber in einer realen objektiven Einheit“. In der triadischen Einheit des menschlichen Geistes sind sie „einander *gleich* geordnet [...], nur daß der Intellekt den vorherrschenden Akzent hat.“³¹

Als weiteres Prinzip gilt, „das Höhere kann das Niedere erklären, niemals das Niedere das Höhere. Dieses Prinzip erfüllt die Forderung jedes echten Prinzips: es ist durchsichtig, es ist notum per se. Es hat für Haecker solche Evidenz, dass er nicht fähig ist, Gedanken, die gegen es verstoßen – selbst wenn die ganze Zeit mit ihrem Denken und Tun dagegen verstieße – ‚gleichberechtigt‘, also ‚wissenschaftlich‘ zu behandeln – er kann sie nur mit den kühlen Wassern der Ironie überschütten, er kann sie nur in die Lache der Komik stoßen, er hat, noch rein intellektuell, eine grenzenlose Verachtung etwa für die dieses einfache Prinzip tölpisch verletzende urdeutsche Häresie, dass Gott erst wird und nicht IST.“³² So emphatisch Haecker dieses Prinzip betont und so oft er es in seinen Schriften wiederholt, er erklärt es nicht weiter, als dass dadurch eben die Hierarchie des Seins eingehalten werde.

Der Satz „Das Höhere kann das Niedere erklären, niemals das Niedere das Höhere“ kann als Ergänzung zum Analogieprinzip verstanden werden, wenn hier auf die Unmöglichkeit des Umkehrschlusses bzw. die radikale Einseitigkeit der Analogie bei Thomas von Aquin rekurriert wird. Es besteht eine Ähnlichkeit der Schöpfung mit ihrem Schöpfer, weil er ihre Ursache ist, weil sie an ihm durch Teilhabe partizipiert. Doch die Fülle des Bildes, die Fülle des Seins ist in Gott. Er wiederum ist den Dingen nicht ähnlich: „Man nennt nämlich etwas irgendeinem ähnlich, was dessen Beschaffenheit oder Form hat. Weil das nun, was in Gott vollkommen ist, sich in den anderen Dingen in nur mangelhafter Teilhabe findet, so gehört das, hinsichtlich dessen eine Ähnlichkeit festgestellt wird, schlechthin Gott, nicht aber dem Geschöpf. Daher hat das Geschöpf etwas, was Gott gehört, weshalb es auch mit Recht Gott ähnlich genannt wird. Man kann aber nicht in derselben Weise sagen, Gott habe, was dem Geschöpf gehört. Deshalb ist es auch nicht zutreffend, wenn man sagt, Gott sei dem Geschöpf ähnlich, wie wir auch nicht sagen, der Mensch sei seinem Bilde ähnlich, während jedoch mit Recht gesagt wird, sein Bild sei ihm ähnlich.“³³

31 EBD., 450.

32 HAECKER, Was ist der Mensch?, 13.

33 *Simile enim alicui dicitur quod eius possidet qualitatem vel formam. Quia igitur id quod in Deo perfecte est, in rebus aliis per quandam deficientem participationem invenitur, illud secundum quod similitudo attenditur, Dei quidem simpliciter est, non autem creaturae. Et sic creatura habet quod Dei est: unde et Deo recte similis dicitur. Non autem sic potest dici Deum habere quod creaturae est. Unde nec convenienter dicitur Deum creaturae similem esse: sicut nec hominem dicimus suae imagini esse similem, cui tamen sua imago recte similis enuntiatur.* (Thomas von Aquin, Summa contra gentiles, I, 29).

So versteht es auch Haecker, wenn er in seiner Kritik an Scheler sagt, es sei „Nonsens, einen Menschen mit seinem Porträt zu vergleichen – und nicht umgekehrt, um wieviel mehr über den Abgrund des Unerschaffenen Seins hinweg Gott mit Seinem Bilde“³⁴.

Bedingung für das Analogieprinzip ist die echte Substantialität der Natur und somit ein „bedingungsloser philosophischer Realismus“³⁵, der von Haecker nicht als eine unter gleichwertigen Philosophien betrachtet wird, sondern zugleich die Ablehnung und den Irrtum des philosophischen Idealismus bedeuten müsse.³⁶ In Bezug auf Haeckers Ausführungen über die Schönheit bedeutet dies beispielsweise, dass das Schöne nicht etwas ist, das nur „Ausdruck eines radikal unerklärlichen transzendentalen ‚Geschmackes‘ der Menschheit ist“³⁷, sondern etwas real Eigenes. Der Realismus, der die seinsgegebene Ordnung wahrt, trennt nicht wie der Idealismus Subjekt und Objekt in der radikalen Weise, als wäre „das Erkennen ein selbstherrlicher Akt und das Erkannte eine Schöpfung einer fast allmächtigen Subjektivität“, – und hier ist wieder das Prinzip des „distinguer pour unir“, des Unterscheidens und damit Einens, das die zur Analogia entis gehörende Methode zu sein scheint – sondern er setzt die „denkbar innigste Gemeinschaft des Seins“ voraus, innerhalb derer Subjekt und Objekt zwar unterschieden, aber aufeinander bezogen sind.³⁸ So ist der erkennende Geist, der das Urteil trifft, dass etwas schön ist „in lebendigem Einklang mit diesem existentiellen Wesen der Schönheit als einer Eigenheit des Seins, als auch seiner selbst“³⁹.

Diese ewigen Prinzipien einer christlichen Metaphysik sind für Haecker Garant einer ontologischen Stabilität der Welt und des Menschen, die er umso entschiedener verkündet, als sie durch die moderne Welt und ihre Anschauungen immer mehr ins Wanken zu geraten scheint. Eine Erfahrung, die Haecker existentiell nachvollzogen und über die Beschäftigung mit Kierkegaard – seinem in Schwermut und Verzweiflung an der Welt verbundenen Wahlverwandten⁴⁰ – und Newman zum ‚Fels Petri‘, also zur katholischen Kirche als Inbegriff an Autorität, Sicherheit und Ordnung geführt hat.

Die Auseinandersetzung mit Kierkegaard und Newman beschreibt Przywara so, dass Haecker mit Kierkegaard zunächst den Menschen als den „Ort des Seins“ verstanden habe, „da das

34 HAECKER, Schöpfer und Schöpfung, 437.

35 HAECKER, Schönheit, 282.

36 Vgl. EBD.

37 EBD., 182.

38 Vgl. EBD., 283–284.

39 EBD., 284.

40 Vgl. BAUER, Theodor Haecker, 379.

Gericht der Göttlichen Heiligkeit über die Dämonie der Kreatur ergeht“⁴¹. Mit Newman sah er dann den Menschen als „Ort des Seins, da das schwermütige Heimweh der Kreatur nach einem verlorenen Paradies kund wird“⁴². Nach seiner Konversion zum Katholizismus vertritt Haecker, der sich als Hierarchist bekennt, einen nach Art des von Thomas von Aquin ausgeformten christlichen Neuplatonismus. Hier ist der Mensch „Ort des Seins, da die aufsteigende Heilige Ordnung (‚Hierarchie‘) bewußt wird, vom untersten Sein, das nur die ‚Fußspur Gottes‘ trägt, bis zum obersten Sein, das ‚Bild Gottes‘ ist“⁴³.

Hier wird etwas pointiert Haeckers Weg vom Protestantismus, der sich in Anschluss an Augustinus vornehmlich mit dem Verhältnis von Sünde und Gnade beschäftigt, zum Katholizismus, der in der Tradition Thomas von Aquins das Verhältnis von Natur und Gnade im Blick hat und in der Annahme einer (durch die Sünde nicht zerstörten) Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf ein grundsätzlich positiveres Bild auf Welt und Mensch legen kann, nachgezeichnet. Somit wird der Mensch Haeckers zum „Ort der Schweben der Analogie und darum wesentlich (zur) Schwingung zwischen liebender Ehrfurcht und ehrfürchtiger Liebe“⁴⁴. Wenn also Hierarchie Ähnlichkeit bedeutet, wird der Mensch vom Werden-Mensch im absolut Veränderlichen und somit Ungewissen herausgehoben und mit der Dignität der Unveränderlichkeit als Idee Gottes ausgestattet. Diese Unveränderlichkeit des Menschen, die um eine Ordnung höher ist als seine relative Veränderlichkeit, betrachtet Haecker darum auch als eines seiner Prinzipien.⁴⁵ Przywara macht die interessante Beobachtung, dass Haecker, so sehr er auf diesem Weg zu einer hierarchischen metaphysischen Anthropologie den Menschen gegen die Wirren und Unbestimmtheiten der Moderne abzusichern und in einer festen Ordnung zu verankern sucht, doch die ursprüngliche von Kierkegaard herkommende Unruhe nicht verloren hat. „Und so ist sein Hierarchismus nicht von der Ruhe der Entrücktheit, wie sie vom christlichen Neuplatonismus des Dionysius Areopagita her atmet. Sondern es ist Hierarchismus eines eifernden und leidenden Propheten: zwischen Verzweiflung an der Welt und Verdammung der Welt. So aber gerade wird es zum erzwungenen Eingeständnis, wie sehr der Mensch zuletzt nicht eine ‚strahlende Idee‘ ist, sondern ringendes Werden“⁴⁶. Daher bedeutet Ähnlichkeit eben auch die eigene Unbegreiflichkeit des Menschen. Denn es muss ja so sein, „daß die absolute Unbegreiflichkeit Gottes sich in einem gewissen Sinne auch äußern muß als relative Unbegreiflichkeit

41 Erich PRZYWARA, *Humanitas*. Der Mensch gestern und morgen. Nürnberg 1952, 769.

42 EBD.

43 EBD.

44 EBD., 770.

45 Vgl. HAECKER, *Was ist der Mensch?*, 14–15.

46 PRZYWARA, *Humanitas*, 770.

Seiner Schöpfung“⁴⁷. Ruhe, Frieden und echte Einheit findet der Mensch endgültig nicht in dieser Welt, in der Natur, sondern im Übernatürlichen. Die positive Ähnlichkeit (die Haecker eigentlich stärker betont als die Unähnlichkeit), wird „vielmehr zu einem sehnächtigen Hin zu Gott, nicht zu jenem ich-unbekümmerten Her von Gott, wie es in der ‚Exemplarität‘ des Früh-Augustinismus etwa der Viktoriner lebt [...]. Haeckers ‚analogischer‘ Mensch heißt darum schließlich auch: Kierkegaard und Newman, und Newman nicht eigentlich als Überwindung Kierkegaards, sondern fast der Schwermut Kierkegaards rückverfallend“.⁴⁸

So arbeitet Haecker innerhalb seines Verständnisses einer philosophia perennis⁴⁹ relativ eklektisch, ohne jedoch den Rahmen einer christlichen Metaphysik zugunsten des Einbezugs moderner Philosophien auch nur minimal zu verlassen. Dieser metaphysische Rahmen ist die Perspektive, aus der heraus die Welt und der Mensch gesehen werden müssen, damit sie richtig verstanden werden. Aber nicht um Verständnis allein geht es. Für Haecker ist richtiges Verstehen – auch in seiner Ordophilosophie – handlungsleitend, also Grundlage für das richtige Leben. Und um dieses geht es Haecker eigentlich, wenn es auch nur in der richtigen Ordnung gelingen kann.

47 HAECKER, Was ist der Mensch?, 168.

48 PRZYWARA, Humanitas, 782.

49 Grosche fasst diese folgendermaßen zusammen: „Er hat entdeckt, dass alle echte Philosophie primär eine Philosophie des Seins ist und dann erst eine Philosophie des Werdens, weil alles Werden orientiert ist am Sein; er hat entdeckt, dass alles geschaffene Sein Akt und Potenz in einem ist, gemischt aus Wirklichkeit und Möglichkeit, dass die Potenz den Akt voraussetzt und nie Wirklichkeit werden kann ohne diesen, so dass ‚das Höhere das Niedere erklären kann, niemals aber das Niedere das Höhere‘; er hat entdeckt, dass die geschaffene Welt somit den reinen Akt voraussetzt, den ‚actus purus‘, der da ist ewiges Leben, ewige Wahrheit, ewige Güte und ewige Schönheit; und dass die Welt hinwiederum als Schöpfung Gottes eine heilige Ordnung ist, im Stoff sich aufbauend und in der Vielheit der Dinge und der Mannigfaltigkeit des Geschehens in Raum und Zeit das ewige Wesen Gottes spiegelnd; er hat entdeckt – als der Realist, der er immer war –, dass alle Erkenntnis im Bilde anhebt und im Geiste sich vollendet; er hat – als der Freund der Dichter, der er gewesen und geblieben ist, auch als er Philosoph wurde – das Reich der Bilder, das Descartes und die Rationalisten, den Menschen mit dem Engel verwechselnd, ausgelassen oder schwer verdächtigt hatten, wieder in sein Recht eingesetzt und damit die Welt des Menschen wieder entdeckt, der Leib und Seele und Geist ist, auch in der Erkenntnislehre die Wahrheit des hl. Thomas wiederfindend, der ja auch die Welt der Sinne nicht auslassen konnte, weil der ein Mensch war und nicht bloß Philosoph, sondern auch ein Dichter. So hat er schließlich all die großen Prinzipien dieser Philosophie wiederentdeckt, die die wahrhaft humane Philosophie, die ‚Philosophie des gesunden Menschenverstandes‘ ist.“ (Robert GROSCHKE, Pilgernde Kirche. Mit einer Einführung von Heinrich Fries. Freiburg i. Br. 2 1938, 102).

2. Haeckers christliche Existenzphilosophie

Innerhalb dieses metaphysischen Begriffsrahmens entwirft Haecker so die Grundzüge einer eigenen christlichen Existenzphilosophie.¹ Er entlehnt der thomistisch-scholastischen Lehre seine Prinzipien der hierarchischen Ordnung des Seins, der *Analogia entis*, der Natur und Übernatur, welche sein Gesamtwerk durchziehen, und verbindet sie mit einer Auffassung von christlicher Philosophie, die eher dem Verständnis von Lebensweisheit, also der Verschränkung von Philosophie und Lebensvollzug, von Glaube und Vernunft, entspricht, wobei er sich auf für letztere typische Referenzautoren wie Augustinus, Pascal, Kierkegaard und Newman bezieht.²

Hier macht sich eine Entwicklung bemerkbar, die insgesamt für den Bereich der Theologie und christlichen Philosophie zu beobachten ist und bereits ausgeführt wurde: dass nämlich die existentielle Situation einen immer größeren Vorrang vor der wissenschaftlich spitzfindigen Spekulation erhält bzw. mit ihr versöhnt werden soll. Deshalb soll die in der Neuzeit erfolgte Trennung von Glaube und Vernunft wieder aufgehoben und die Extreme des Rationalismus und Irrationalismus vermieden werden. Die Einheit von Glaube und Vernunft, welche die Grundlage für ein gesundes Verhältnis von Christentum und Kultur ist, sieht Alexander Dru in Haeckers Konzept vom „spiritual man“ gegeben, also in der Einheit und harmonischen, gegenseitigen Durchdringung der drei geistigen Fakultäten, des Denkens, Wollens und Fühlens.³

Indem die philosophischen Prinzipien der Bewältigung der je eigenen Existenz, der Lebenspraxis dienen sollen und somit auf Veränderung und Bekehrung zielen, erhält diese Form der Philosophie eine soziale und, wie noch gezeigt werden wird, eine politische Dimension. Ein Beispiel, wie die Verbindung zwischen – verkürzt gesagt – Theorie und Praxis gelingt, ist Haeckers Verständnis von Natur und Übernatur. Diese thomistische Unterscheidung hat gegen andere Traditionsstränge zu zeigen versucht, dass dem Menschen auch nach dem Sündenfall eine grundsätzlich gute Natur eignet, die zu ihrer Vervollkommenheit der Gnade, der Übernatur bedarf. In der damaligen Schultheologie droht dieses Gedankenkonstrukt einer zu starken Trennung von Natur und Übernatur Vorschub zu leisten, so dass diese nur noch äußerlich ver-

¹ Vgl. MAYR, Theodor Haecker, 11.

² Vgl. PRZYWARA, Humanitas, 772.

³ Vgl. Theodor HAECKER, *Journal in the night*. Translated from the German by Alexander Dru. London 1949, XLIV.

bunden sind; Gleichzeitig steht man der Natur in ihrer Unabhängigkeit und Fähigkeit säkulare Philosophie zu entwickeln eher misstrauisch gegenüber. In der noch jungen Tradition erster transzendentaler Ansätze von Gotteserkenntnis versucht nun Haecker beide Elemente nach dem Grundsatz von Maritain „distinguer pour unir“⁴ wieder zu vereinen. Die Unterscheidung ist zuerst notwendig, um die Ordnung und die Positivität der menschlichen Natur zu wahren, die Vereinigung mit der Übernatur geschieht dann jedoch auf eine solch innerliche Weise, dass damit die Natur des Menschen von innen heraus in ihren natürlichen Möglichkeiten ergriffen und erhöht wird. Es geschieht eine Perspektivenerweiterung vom Standpunkt der Übernatur aus und dadurch gleichzeitig eine Erweiterung der natürlichen Fähigkeiten.⁵

Wenn Haecker also die Dinge scholastisch trennt, dann nur um sie in einer christlich-neuplatonischen Weise als Mittel und Weg der Rückführung zu Gott in einem viel höheren Maß wieder zu vereinen. Diese Rückführung, also das geistige und geistliche Leben als Lebensweise in der als bedroht und uneindeutig zerrissen erfahrenen Situation seiner Zeit ist es, worauf es Haecker ankommt.

Als Kriterium für eine Existentialphilosophie legt er fest, dass sie die Metaphysik, die ‚philosophia perennis‘ als ruhenden Pol und Grundlage anerkennen müsse und nicht den Fehler der Lebensphilosophie oder rein praktischen Philosophie begehen dürfe. Die Wesensphilosophie muss also den Vorrang haben⁶ und doch die Zeit mit in ihre Untersuchungen aufnehmen.⁷ Doch ohne Metaphysik könne es keine rechte Existenzphilosophie geben, damit würde sie sich als „Kind des Antiintellektualismus und Irrationalismus der deutschen spekulativen Philosophie“⁸ offenbaren.

Christliche Existenzphilosophie, wie sie von Pascal oder Kierkegaard betrieben wurde, hat als Prinzip den Glauben, „insofern er auf den Intellekt wirkt“⁹. Auch hier gilt wieder das „Prinzip der Einheit des totalen Seins“¹⁰, dass nämlich die Gnade die Natur voraussetzt. So setzt auch die christliche Existenzphilosophie, die ein legitimes Anliegen hat, die natürliche Philosophie – gemeint als ‚philosophia perennis‘ – voraus.

Das Besondere der christlichen Existenzphilosophie ist die Verbindung von Ewigkeit und Zeit. Aus dieser Verbindung wächst eine Gleichzeitigkeit: Die Gleichzeitigkeit einer ewigen Wahrheit und die in die Geschichte eingetretene und mit ihr verwobene Existenz. „Solange ‚Zeit‘ ist und

4 Vgl. HAECKER, *Der Geist des Menschen*, 447.

5 Vgl. Maritain bei SCHMIDINGER, *Zur Geschichte des Begriffs*, 41–42.

6 HAECKER, *Der Geist des Menschen*, 441.

7 Vgl. EBD., 444.

8 EBD., 448.

9 EBD., 459.

10 EBD.

Offenbarung, gibt es das Grenzgebiet der christlichen Philosophie. Ist nur noch Ewigkeit, so ist sie nicht mehr.“¹¹ Dies ist auch die Bestimmung des Menschen bei Haecker, dass er die Mitte ist: die Mitte zwischen Schöpfer und Schöpfung, Ewigkeit und Zeit, zwischen Geistigem und Materie. Der Mensch als Mitte, der selbst eine Mitte hat: das Herz, welches als Ziel seines Fühlens die Liebe hat. So hat Haecker den Menschen als Mitte und als Maß zwischen Einseitigkeiten und Übertreibungen der Lebensphilosophie, des Idealismus oder des Materialismus entworfen, als Balance – die, weil sie ein angestregtes Denken (und somit auch Leben) fordert, immer auch ein Drahtseilakt ist – als Inbegriff alles Unterscheidens und Einens, als analogischen Menschen. Gerade in dieser Mitte liegt seine Transzendenz.

Die Existenzphilosophie, wie Haecker sie versteht und betreibt, ist also die Verinnerlichung und in Zeit und Existenz ganz persönlich Gestalt angenommene Form der ‚*philosophia perennis*‘, indem sie neben das Recht der Sache, die These, das Recht der Person stellt, die Haecker in der Parenthese gewahrt sieht. Haecker liebt die Parenthese, sie ist für ihn: „ein Aufatmen, ein Stoßseufzer, eine Liebeserklärung, eine Invektive, ein Anruf, ein Aufruf, eine Beschwichtigung, eine Beichte, ein Rückzug, ein Gelächter, eine Träne“¹² und somit Ausdruck für ganzheitlich personale Existenz, die es zu bewältigen, zu deuten und *sub specie aeternitatis* zu stellen gilt.

So kommt zum Ausdruck, dass hier nicht mehr nur das Schaffen eines christlichen Philosophen am Werk ist, sondern das des Schriftstellers, womit weitere Implikate zu nennen sind. Der Schriftsteller ist nämlich als Künstler näher der „göttlichen Einheit der Wahrheit und Schönheit“, als es der Schultheologe oder Schulphilosoph sein kann, näher an der Ganzheit des Lebens, könnte man ergänzen.¹³ Er ist freier in Ausdruck und Wahl der Stilmittel. Weil hier ein anderer Weg genommen wird, nicht der „der unpersönlich reduzierten [Sicht] der europäischen Philosophie“¹⁴, sondern ein biblisch-existentieller, in dem „die ganze Ordnung und Richtung [ausgeht] von der Person über die Welt der Wirklichkeiten und Möglichkeiten, des Realen und der Ideen zur Person“, ist ihre „Darstellung [...] darum unsystematisch“¹⁵. Der Weg der europäischen Philosophie geht dagegen „von der Welt über die Person, die nur ein leerer Beziehungspunkt ist, zur Welt“¹⁶.

11 EBD., 317.

12 Theodor HAECKER, Der Begriff der Wahrheit bei Sören Kierkegaard. In: Werke. Bd. 1. München 1958, 381–431, hier 431.

13 Vgl. EBD., 430.

14 HAECKER, Sören Kierkegaard, 187.

15 EBD., 188.

16 EBD.

3. Haecker als Schriftsteller und Zeitkritiker mit prophetischem Anspruch

Haecker stellt seine Prinzipien selten isoliert dar, sondern immer in Abgrenzung oder als Hintergrundfolie zu seinen Gegenwartsanalysen, die er vor allem in Form von Essays verfasst. Dieser essayistische Stil, den Haecker ganz gezielt mit „Satire und Polemik“ anreichert, bekräftigt auch unter formalästhetischer Perspektive, was methodologisch schon deutlich gemacht wurde: Haecker ist weder Theologe noch Philosoph, zumindest nicht im akademischen Sinne. Er sieht sich selbst vor allem als Schriftsteller und wird auch von Zeitgenossen so verstanden.¹ Mit dieser Form der Veröffentlichung, dem sprachlich ausgefeilten, oft beißend polemischen Essay will er gehört und verstanden werden. Er zielt auf eine breitere Leserschaft und später in seinen Vortragsreisen auch Hörerschaft. Er schreibt keine theologischen oder philosophischen Handbücher, keine wissenschaftlichen Abhandlungen in Fachorganen, sondern er wählt als Veröffentlichungsmedien den ‚Brenner‘ und das ‚Hochland‘, zwei renommierte Kulturzeitschriften, die den breit interessierten christlich-katholischen intellektuellen Leser als Publikum hat. Im Brenner und schließlich in dem Essay-Sammelband ‚Satire und Polemik‘ platziert er seine Zeit- und Kulturkritik, im Hochland dann seine eigenen Entwürfe, die schließlich auch in seine eigenständigen – gleichwohl weiter im essayistischen Stil verfassten – Bücher münden.² Von Sokrates, dem „Ahnherren jeglicher Existenzphilosophie“³ übernimmt er das Ideal des „lauteren Fragens [...] in der sublimen Leidenschaft ohne Leidenschaften, die die Masse abstößt und den

1 „Schriftsteller“ bei: Alfred BAEUMLER, Theodor Haecker – ein Apologet der Kirche. In: Wille und Macht. Führerorgan der nationalsozialistischen Jugend 3 (1935) 20, 2–7; bei Konrad Weiss ein „literarischer Streiter“: Konrad WEISS, „Die Tränen der Dinge“. Theodor Haecker und sein Vergil-Buch (1932). In: Ludo VERBEECK (Hg.), Literarische und zeitkritische Aufsätze von Konrad Weiss II. In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch NF 12 (1971) 293–350, 315–319, aber auch außerhalb des Kulturkatholizismus: „Schriftsteller“ bei: TUCHOLSKY, So verschieden; „Essayist“ bei: BENJAMIN, Privilegiertes Denken.

2 „Da Haecker als ‚zoon polemikon‘ seine philosophischen Positionen auch nach ‚Satire und Polemik‘ beständig in kämpferischer Auseinandersetzung mit den einflußreichen Geistern seiner Epoche konturiert, lesen sich viele seiner Essays eher wie kritische Zeitkommentare und werden in vielen Formulierungen auch erst als solche verständlich.“ (MAYR, Theodor Haecker, 19).

3 HAECKER, Der Geist des Menschen, 432.

Einzelnen objektiviert, damit er in der Wahrheit zur Wahrheit gelange“⁴; Weiterhin bedeutend ist für ihn die martyrische Dimension des Bezeugens der Wahrheit: das „Bekennen im Wort“ vor einer Masse, welche es „zwar anzulocken“ gilt, im Übrigen aber empfiehlt es sich „gefühlsmäßig wie intellektuell in einer absoluten, souveränen Unabhängigkeit von ihr zu sein, zu leben, zu wirken, gesund zu bleiben in dieser furchtbarsten Ansteckungsgefahr, welche die Masse ist“⁵. Diese Souveränität gegenüber der Masse ist keine weltliche Demonstration von Macht, sondern eine innere Freiheit durch die Annahme der Wahrheit, welche ihren Sitz in der geistigen Person hat und so zur existentiellen Wahrheit wird. So schafft die sokratische Existenz das „innige Ineinanderwachsen“ von „Handeln und Denken“, von „Aktion und Kontemplation“, von „Praxis und Theorie“⁶, wobei auch hier wieder die Betonung des Vorrangs des Kontemplativen vor dem Praktischen liegt. Dabei schwebt ihm das ursprünglich philosophische Ideal eines sokratischen personalen Lehrer-Schüler-Verhältnisses vor, welches Haecker mit der Hoffnung verbindet, dass auch er mit seinem Werk „gute Schüler zu guten Lehrern“⁷ führen könne.⁸

So hat der schwermütige Konvertit, der sich als Autodidakt und unabhängig vom Beamtentum als freier Kündler der Wahrheit und damit auch als „Außenseiter“⁹ sieht, in den 1930er Jahren einen wirklichen Bekanntheitsgrad erlangt. An die Stelle der frühen Polemik (die er nie ganz verliert), tritt immer mehr das prophetische Element, das vor allem in „Der Christ und die Geschichte“, „Vergil“, in den „Tag- und Nachtbüchern“ und in den Hochlandbeiträgen zum Ausdruck kommt.

4 HAECKER, Der Geist des Menschen, 432–433.

5 EBD., 434.

6 EBD., 436.

7 HAECKER, Was ist der Mensch?, 11.

8 Tatsächlich waren viele seiner Vorträge, die er auf Reisen durch ganz Deutschland zu halten pflegte, Reden vor Studenten. Über Carl Muth wurde Anfang der vierziger Jahre der Kontakt zum Scholl-Kreis hergestellt. Diese zeichneten sich durch eine Affinität zu philosophischen und theologischen Themen aus, weshalb sie neben dem Universitätsprofessor Kurt Huber den Austausch mit weiteren Gelehrten suchten, unter denen Carl Muth der herausragendste war. Haecker wurde eingeladen, Vorträge für diesen Kreis zu halten. Diese Reden, die Auszüge aus „Was ist der Mensch“ und „Der Christ und die Geschichte“ beinhalteten, hinterließen Eindruck und wohl auch Spuren, wie es verschiedene Textpassagen in den Flugblättern der „Weißen Rose“ vermuten lassen. Diese Arbeit wird im folgenden Kapitel sporadisch Ausschnitte aus den Flugblättern neben Zitate von Haecker legen. Für eine vertiefte Lektüre zu den Verbindungslinien zwischen Haecker und der Weißen Rose sowie zur Frage einer etwaigen „geistigen Mentorenschaft“ sei auf bestehende Arbeiten verwiesen: SCHÜLER, Im Geiste der Gemordeten; SIEFKEN, Die Weiße Rose und Theodor Haecker; VIEREGG, Theodor Haecker und die Weiße Rose; ZANKEL, Mit Flugblättern; Selbst in kürzeren Lexikonartikeln über Theodor Haecker wird auf diese Verbindung zur Weißen Rose hingewiesen. Vgl. Eugen BLESSING, Art. Theodor Haecker. In: KNLL 7 (1990), 151–153. Wolfgang FRÜHWALD, Art. Haecker, Theodor. In: LThK³ 4 (2009), 1138.

9 RUSTER, Die verlorene Nützlichkeit, 338.

Wenn Haecker sagt, dass Professoren „nicht die Kündler und Propheten ihrer Völker [sind], außer sie seien Professoren nur im Nebenamte“¹⁰, zeigt das zum einen, dass er in der universitären Theologie und Philosophie keine für seine Zeit und ihre dringlichen Themen relevante Größe sieht. Es zeigt zum andern, dass er dagegen sich selbst, wenn er einen anderen Stil wählt, wenn er nicht auf das geschlossen beweisbare System zielt, sondern auf die existentielle Darlegung, wenn er statt Handbücher zu schreiben und einen Lehrstuhl auszufüllen, in Zeitschriften und freien Verlagen veröffentlicht und damit eine breite katholisch-intellektuelle Leserschaft – dabei nicht nur den Verstand des Studierenden, sondern Herz und Verstand des in dieser Zeitsituation lebenden und sich mit ihr auseinandersetzenden Laien – erreicht, in der Rolle des Künders und Propheten sieht.

Diese prophetische Dimension ist dabei für Haecker wesentlich die Repräsentation des jüdisch-existentiellen Erbes des Christentums und gehört zu diesem ebenso wie die Metaphysik.¹¹ In der Verbindung aus beiden wächst das hierarchische und existentiell gelebte Christsein. So sehr das metaphysische Sein in der rechten Ordnung zuerst kommt, so sehr geht das Prophetische „das existentielle Dasein“ des Menschen an.¹²

Er sieht es in einer „sozialen Mission, die nicht in einem klösterlich abgeschiedenen und zurückgezogenen Leben verwirklicht werden konnte, sondern buchstäblich nur auf der Straße“¹³. Der Prophet unterscheidet sich vom Mystiker darin, dass er nicht nur in dieser exklusiven und einzelnen Beziehung zu Gott steht, sondern dass er eine „soziale Person ist, eine sozial-öffentliche Aufgabe“ und eine „Mitteilung an alle“ hat. So ist das Mystische eine Aufgabe, die jedem Christ als Einzelnem zukommt, das Prophetische aber ist ein „Auftrag [...], den man sich jedenfalls nicht selber erteilt“.¹⁴ Diese Beschreibung der prophetischen Daseinsweise, die eigentlich Kierkegaard meint, dient Haecker als Ideal und Identifikation, so sehr, dass sie ihm auch von anderen zugeschrieben wird.¹⁵ So bewahrt er sich seine äußere und innere Freiheit gegenüber dem Institutionellen, findet sich regelmäßig mit Gleichgesinnten in Gesprächs- und Diskussionskreisen zusammen, verfasst seine Schriften nicht für die Studierstube, sondern

10 HAECKER, Metaphysik des Fühlens, 367.

11 „Als ob nur die Metaphysik getauft worden wäre und nicht auch die Propheten“ Theodor HAECKER, Betrachtungen über Vergil, Vater des Abendlandes. In: Werke. Bd. 1. München 1958, 433–474, hier 448.

12 Vgl. EBD., 449.

13 Theodor HAECKER, Der Buckel Kierkegaards. In: Werke. Bd. 1. München 1958, 561–624, hier 604.

14 EBD.

15 Vgl. eine Aussage Zangerles über die prophetische Kraft des Brenner: „Unter dem Ansturm des Nationalsozialismus [...] hat der ‚Brenner‘ in einem Augenblick, da weder ‚Hochland‘ noch ‚Stimmen der Zeit‘ noch ‚die Schildgenossen‘ ein kritisches Wort mehr wagen durften, stellvertretend seine prophetische Stimme erhoben: er bringt in seiner XIII. Folge (1932) Haeckers zornige Klage um das ‚Reich‘, das nur ein christliches, ein katholisches sein könne.“ (ZANGERLE, Zeit und Stunde, 191–192).

bildlich gesprochen für die Menschen der „Straße“ (wenn auch für die sehr intellektuell gebildeten) und schreibt mit dem Selbstverständnis eines Wahrheitskünders und unter Einsatz seiner persönlichen Sicherheit öffentlich gegen die Lehren der Nationalsozialisten.

4. Philosophie und Leben: Denken als Widerstand

Wie sehr Haeckers Denken Existenzdeutung, prophetische Warnung und damit Aufruf zur Veränderung und somit nicht nur lebenspraktisch, sondern auch politisch ist, zeigt sein schriftstellerisches Verhalten zur Zeit des Nationalsozialismus. Er analysiert die Lage, dann identifiziert er die falschen dahinterliegenden Ansichten als Abfall und Pervertierung der einzig gültigen Ordnung des Seins, um schließlich prophetisch auf die fatalen Folgen hinzuweisen sowie das Richtige dagegen zu stellen. Zuletzt ruft er zur Umkehr, also zur Rückkehr zum Ordo auf. Somit stellt er sich auf die Seite derer, die den Nationalsozialismus als große geistige und geistliche Einschränkung empfanden. So konnte Haecker auch noch zu Zeiten, als er längst nicht mehr öffentlich schreiben konnte, über persönliche Bekanntschaften und heimliche Treffen zu Bezugspunkt und geistiger Kraftquelle für die führenden Köpfe der Weißen Rose werden.

4.1. Zeitenwende

1931 schon beginnt Haecker seinen (im Hochland und als Buch erschienenen) ‚Vergil‘ mit Überlegungen über die Zeit „danach“. Es mag am Grundtenor der Schrift liegen, die das Kairos-hafte der Vergilschen Antike zum Mittelpunkt der Betrachtung hat, welche nach Haecker ein messianisches Telos trug. Es wird eine Zeit beschworen, die sich bereit gemacht hat, die alle ihre natürlich zur Verfügung stehenden Fähigkeiten hinneigte zu einer in der Offenbarung noch ausstehenden Erfüllung durch die Gnade. Das war der Kairos, die Höchstform menschlicher natürlicher Kultur, die sich bereitet hat, den Sohn Gottes in ihr aufzunehmen, mit dem eine neue Zeit anbricht und Verheißungen erfüllt werden sollten.

„Wohin gehen wir in der Zeit? Wie wird die Gestalt der Welt sein, wie wird das Neue aussehen, nachdem vieles, was heute noch nicht zerschlagen ist, zerschlagen sein wird? Wir wissen es nicht. Niemand weiß es außer Gott. Wir wissen nur: Wenn in dieser Welt an demselben Orte ein neues Haus errichtet werden soll, so muß das alte weg, friedlich und langsam oder in einer Katastrophe

und mit Gewalt: in einer solchen Welt des Raumes und der Zeit, des Vergehens und Entstehens leben wir“.¹ Wenn er seine Schriften mit diesen Fragen beginnen lässt, dann transponiert er das Thema des Kairos in seine eigene Zeit. Nicht als ob es sich um eine wiederum kulturell hochstehende, erfüllte Zeit handeln würde, im Gegenteil: Diese Zeit ist in einem dermaßen desolaten Zustand, dass er ihr den Niedergang wünschen muss, damit etwas Neues, Besseres kommen kann. Was er hier zitiert und aktualisiert, ist eine Zeitenwende. So wie jene Epoche einen besonders erfüllten Charakter hatte und auf etwas von oben in sie Hereinbrechendes hinsteuerte, so will Haecker seiner Zeit dieses Geschehen unter negativem Vorzeichen als ein Steuern in die Katastrophe vor Augen halten. Das geschichtliche Zitat macht aus dem messianischen Kairos Vergils ein apokalyptisches Heute.

Ist es Haeckers allgemeine pessimistische Veranlagung oder ist sein Pessimismus aus der Gabe zu lesen, die Zeit früher und besser zu verstehen, als es manch andere getan haben? In jedem Fall scheint er den Aufstieg der Nationalsozialisten als besorgniserregende Entwicklung gesehen zu haben, die eine Krisis ankündigte.² Die offensichtliche Diskrepanz zwischen Haecker und der NS-Ideologie zeigt sich in seiner Verhaftung kurz nach der Machtergreifung.³ Alles, was Haecker schreibt, ist existentiell. Selbst wenn es sich um pure Metaphysik zu handeln scheint, verfolgt Haecker damit ein Ziel: Gegen die falschen Philosophien, die falschen Weltanschauungen auf den wahren Ursprung, Sinn und Ziel des Menschen hinzuweisen. Vor dem Hintergrund der erlebten Inhaftierung und Befragung durch die Gestapo und der zunehmenden Einschränkung durch Rede- und Schreibverbot⁴ gilt dies noch mehr. Alle Schriften zwischen 1931 und 1937 müssen in Bezug zu der herrschenden und von Haecker vehement abgelehnten nationalsozialistischen Ideologie gelesen und verstanden werden. In den ersten Veröffentlichungen ist dies auch für heutige Leser noch klar ersichtlich. In den Betrachtungen zu Vergil und in ‚Chaos der Zeit‘ beispielsweise ist die Kritik sehr eindeutig, wenn vom Hakenkreuz als „Symbol des Dreh“⁵ gesprochen und die Verkehrung, die „Verdrehung“ der Reichsidee beklagt wird. Später muss der Leser die Kritik etwas indirekter herauslesen. So schreibt Otl Aicher: „was ist der mensch‘ war fast ein theologisches buch; man hätte es ebenso verstehen können als eine ausein-

1 HAECKER, Betrachtungen über Vergil, 433.

2 Dies kann man dadurch bestätigt sehen, dass seine Betrachtungen im Herbst 1932 erneut, diesmal im Brenner, erscheinen. Theodor HAECKER, Betrachtungen über Vergil Vater des Abendlands. In: Der Brenner 13 (1932), 3–31, hier 12.

3 Im März 1933 wird Schutzhaft gegen ihn beantragt, der kann er sich durch einen Auslandsaufenthalt entziehen. Bei seiner Rückkehr im April erfolgt am 20. Mai Hausdurchsuchung, Festnahme und Entlassung am darauffolgenden Tag. SIEFKEN, Theodor Haecker im Dritten Reich, 118.

4 Ab April 1935 Rede- und Schreibverbot für den Regierungsbezirk Aachen, Ende Mai für das ganze Reichsgebiet, 1936 wiederholt für alle öffentlichen und geschlossenen Versammlungen in Bayern. Vgl. EBD., 120.

5 HAECKER, Vergil, 473; vgl. auch HAECKER, Vergil, 12.

andersetzung mit der philosophie der zeit, aber es war vor allem ein politisches buch, nur – und das rettete es vor einem verbot – traten alle politisch heiklen fragen im gewand der theologie auf, weniger angreifbar für die nazis. es war eine zornige, prophetische abrechnung mit den neuen herren, ihren wegbereitern und epigonen. gewiß, geschrieben in einer verschlüsselten sprache, aber wer sie lesen konnte, behielt das buch in seiner rocktasche.“⁶ Die Kritik war jedoch auch für die Nationalsozialisten deutlich genug, so dass Haecker ab 1938 auch mit einem Schreibverbot für unabhängige Publikationen belegt war.⁷ Ab dann konnte Haecker nur noch an Übersetzungen arbeiten.⁸ Auch Siefken weist darauf hin, dass selbst diese vergleichsweise allgemein formulierten Aussagen vor allem auch in ihrer Tragweite für die Leser nur vor dem Hintergrund der Zeitgeschichte verstanden werden können. „Nicht mehr vertraut mit der gefährlichen Kunst subversiven Lesens und Hörens in einer Zeit, die das Denken des Einzelnen aus- und gleichschalten wollte, unterschätzen wir heute nur zu leicht den Appellcharakter und die ermutigende Kraft solcher Worte, die schweigend den Leser aufforderten, die Folgen für die Gegenwart des Jahres 1940 zu ziehen.“⁹ Auch die Auswahl der Übersetzungen sind kein Zufall und zeugen von einer gewollten Aktualisierung, wenn beispielsweise eine der Predigten Newmans mit der Aufforderung endet: „Fürchten wir uns deshalb nicht, weil wir mit unserem Glauben nur wenige unter vielen sind. Fürchten wir nicht Widerstand, Verdächtigung, Vorwürfe oder Lächerlichkeit.“¹⁰

4.2. Chaos und Pervertierung des Ordo

Als Mahner und Kritiker unterzieht Haecker die Zeit einer schonungslosen Analyse und identifiziert dabei Problemfelder und Ursachen der misslichen Lage. Das Hauptübel, der Grund für das „Chaos der Zeit“¹¹ ist die Pervertierung des rechten Ordo. Alle seine Bücher stehen unter diesem ersten seiner Prinzipien. Es gibt eine natürliche und eine heilige Schöpfungsordnung, in die jeder sich zu seinem eigenen Wohl und dem Wohl aller einzufügen hat. Mit diesem Einfü-

6 AICHER, innenseiten, 29.

7 Vgl. SIEFKEN, Theodor Haecker im Dritten Reich, 124.

8 Ausnahme waren einige im Hochland abgedruckte Notate aus seinen Tag- und Nachtbüchern, welche als Fortsetzung seiner eigenen Schriften verstanden werden, wenn er beispielsweise im Nachwort zu Newmans „Das Mysterium der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes“ in Bezug auf den dogmatischen Inhalt die „verantwortungsvolle Mitarbeit des reifen Geistes“ beschwört und schließlich im Christentum überhaupt eine Übung für den menschlichen Geist und sein Gewissen sieht. Vgl. John Henry NEWMAN, Die Kirche und die Welt. Predigten. Leipzig ²1940, 190f.

9 SIEFKEN, Theodor Haecker im Dritten Reich, 135.

10 NEWMAN, Die Kirche und die Welt. Predigten, 124.

11 HAECKER, Chaos der Zeit.

gen ist nicht eigentlich eine Beschränkung gemeint, sondern die Erfüllung der Bestimmung des Menschen und somit die Ermöglichung des Guten. Denn entgegen der Meinung, dass die Autonomie das höchste Gut sei, versteht Haecker Freiheit als eine echte Souveränität in der freien Annahme des Platzes in der Schöpfungsordnung. So wie Gott, der völlig frei ist, nur das Gute wollen kann, kann auch für den Menschen die höchstmögliche Erfüllung seiner Freiheit nicht in der reinen Wahl zwischen Gut und Böse, sondern muss in der Ermöglichung des Tuns des Guten liegen.¹²

Die Pervertierung des Ordo beginnt im Menschen selbst, nämlich dort, wo die Hierarchie von Geist, Seele und Leib nicht anerkannt wird, wo der Vorrang des Geistigen negiert und stattdessen die Triebe oder das Gefühl zum herrschenden Prinzip erklärt werden. Aber auch innerhalb des Geistigen kann es zu einer Verwirrung kommen, wenn Intellekt, Wille oder Gefühl absolut gesetzt werden. Diese Verwirrung hat weitreichende Konsequenzen für alle Lebensbereiche des Menschen. Sie verdunkelt das Wesen der Dinge, das für die Religion die Autorität, für die Philosophie die Wahrheit, für die Kunst die Schönheit, für die Politik die Gerechtigkeit und für die Wirtschaft die rechte Ordnung von Mittel und Zwecken ist.¹³ Dies führt zu zahlreichen falschen Weltanschauungen wie dem Rationalismus, dem Idealismus oder der nationalsozialistischen Tat-Religion. Als Vorläufer der letzteren scheint er Oswald Spenglers „Untergang des Abendlandes“ zu sehen, wenn er in seinem Vortrag „Was ist der Mensch“ 1933 kritisiert: „Taten häufen auf Taten, Taten auf Untaten, Untaten auf Untaten? Selbst jener sture Untergänger des Abendlandes begnügt sich ja nicht damit, daß der Mensch raubt und tötet hic et nunc, sondern daß es das Wesen, die Natur, die Seinsweise der Menschen ist, zu rauben und zu töten, daß er seinem Wesen nach ein Raubtier ist, also auch wenn er hic et nunc gerade nicht rauben und töten sollte.“¹⁴ Für Haecker, der das nur als „ontologische Satire“¹⁵ bezeichnen kann, ist diese fatale menschenfeindliche Lehre Folge der Pervertierung des Ordo, bei der in der isolierten und von Gott getrennten Betrachtung eines Aspektes der Wirklichkeit der Versuchung des „Ihr werdet sein wie Gott“ gefolgt wurde.¹⁶

Der Ordo-Gedanke begegnet auch im vierten Flugblatt der Weißen Rose. „Überall und zu allen Zeiten haben die Dämonen im Dunkeln gelauert auf die Stunde, da der Mensch schwach wird, da er seine ihm von Gott auf Freiheit gegründete Stellung im ordo eigenmächtig verläßt, da er dem Druck des Bösen nachgibt, sich von den Mächten höherer Ordnung loslöst und so, nachdem er

¹² Vgl. HAECKER, Chaos der Zeit, 3.

¹³ Vgl. EBD., 17.

¹⁴ HAECKER, Was ist der Mensch?, 291.

¹⁵ EBD.

¹⁶ Vgl. HAECKER, Chaos der Zeit, 3.

den ersten Schritt freiwillig getan, zum zweiten und dritten und immer mehr getrieben wird mit rasend steigender Geschwindigkeit“.¹⁷

4.3. Macht – Geschichte – Politik

Aufgabe jeder staatlichen Macht ist es, diese gottgegebene Ordnung zu schützen, damit den Vorrang des Geistigen vor dem Tun anerkennen und darin dessen Unverfügbarkeit. Es muss daher die Wahrung der Freiheit des Einzelnen und der Schutz des Schwachen bedeuten. Gegen einen Staat, der dies nicht tut, sieht Haecker die Pflicht gegeben, das Humane, die geistige Heimat des Menschen, zu verteidigen.¹⁸ Wie Haecker, der die Vorrangstellung des Geistigen immer wieder betont und der in der Freiheit des Menschen seine positive Fähigkeit zur Gestaltung eines neuen Antlitzes der Erde, also eine echte Geschichtswirksamkeit sieht, mahnen auch die Verfasser der ersten vier Flugblätter, Hans Scholl und Alexander Schmorrell, im zweiten Flugblatt: „Wenn das deutsche Volk schon so in seinem tiefsten Wesen korrumpiert und zerfallen ist, daß es, ohne eine Hand zu regen, im leichtsinnigen Vertrauen auf eine fragwürdige Gesetzmäßigkeit der Geschichte das Höchste, das ein Mensch besitzt und das ihn über jede andere Kreatur erhöht, nämlich den freien Willen, preisgibt, die Freiheit des Menschen preisgibt, selbst mit einzugreifen in das Rad der Geschichte und es seiner vernünftigen Entscheidung unterzuordnen – wenn die Deutschen, so jeder Individualität bar, schon so sehr zur geistlosen und feigen Masse geworden sind, dann, ja dann verdienen sie den Untergang.“¹⁹

Auch die Macht hat ihre Stellung im Ordo, eine sehr bedeutende sogar, als sie eines der wichtigsten Merkmale der Gottebenbildlichkeit des Menschen ist. Macht ist ursprünglich gut und wählt – wenn sie von Gott her verstanden und ausgeübt wird – das Gute. Als Mittel des Staates führt ihr Missbrauch, ihre Verkehrung zu einem Dienst am Bösen.

Entgegen dem Verständnis eines rein immanenten Sinns der Geschichte oder einer Dehnung dieser Immanenz in nationalsozialistische Auferstehungssymboliken²⁰, die Geschichte einer völlig neuen Deutung unterziehen und mit zahlreicher Symbolik und Motivik vom Heldentum ausschmücken, betont Haecker, dass der Geschichte kein Sinn gegeben werden kann, den sie nicht schon hat. Sinn und Ziel der Geschichte sind nur von Gott her zu verstehen. Geschichte wird im Ganzen, wie auch die Politik im Einzelnen, am Kriterium der Gerechtigkeit gemessen

¹⁷ Viertes Flugblatt der „Weißen Rose“.

¹⁸ Vgl. HAECKER, Betrachtungen über Vergil, 435.

¹⁹ Zweites Flugblatt der „Weißen Rose“.

²⁰ Vgl. Sabine BEHRENBECCK, Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole 1923 bis 1945 (Kölner Beiträge zur Nationsforschung 2). Vierow 1996.

werden. Das Ziel der Politik, worauf sie hinwirken muss, ist der Friede. Dies sagt Haecker gegen die offizielle und inoffizielle Meinung: „ein Staat ist so stark wie seine Fähigkeit, Krieg zu führen“²¹, gegen „macht geht vor recht [und] nur der starke mache Geschichte“²². Er sagt es auch gegen die durch Carl Schmitt verbreitete Auffassung, dass Politik durch das Freund-Feind-Verhältnis bestimmt sei, was fast unvermeidlich in den Krieg führen muss.²³ Gerechtigkeit und Frieden jedoch kommen nicht von selbst. Ihre Bedingung ist eine relative Ordnung sowie die Anerkennung und Herrschaft des Geistigen.

4.4. Reichsideologie

Genauso sieht er die Ideologie vom Dritten Reich als eine Verkehrung der mittelalterlichen Reichsidee²⁴. Dabei geht es hier nicht um das bloße Philosophieren um die beste Staatsform, sondern um die existentielle Frage des Christen, in welchem Reich er lebt und welche Aufgaben sich daraus für ihn ergeben; es ist für ihn keine griechisch-metaphysische, sondern eine jüdisch-existentielle, eine prophetische Angelegenheit.

Haecker vertritt die Auffassung, dass nach dem Untergang des Heiligen Römischen Reichs schon die Rede von einem Zweiten Reich Nonsense sei, da das Kaisertum zwischen 1871 und 1918 „substantiell oder symbolisch“ nichts mit diesem Reich zu tun gehabt habe. Deshalb sei auch die Rede von einem Dritten Reich Unsinn.²⁵ Die Eindeutigkeit der Ablehnung eines Dritten Reichs wird klar, wenn er warnt vor „den substantiell und intellektuell erschütternd leeren, nur mit einem Haufen unreiner Gefühle angefüllten und durch sie schwelenden Deklamationen unserer von keinem Geiste, geschweige denn dem Heiligen, berufenen Reichspropheten und Apostel zweiter und dritter Klasse“²⁶.

Es war eine provinzielle Anmaßung der Preußen, ein Reich in Kontinuität zum Heiligen Römischen Reich zu errichten und letztlich nichts anderes als ein großer Betrug.²⁷ Die Folge ist eine Zerstückelung des Reiches. Die Aussicht auf ein drittes Reich, oder überhaupt noch einmal eine Hegemonie der Preußen sieht er als Prüfung oder „die Versuchung eines hässlichen

21 AICHER, *innenseiten*, 29.

22 EBD.

23 HAECKER, *Chaos der Zeit*, 11.

24 Vgl. Kap. 5: „Das Mittelalter und das Unbehagen an der Moderne“ in: Otto OEXLE, *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne*. Göttingen 1996; Vgl. Kurt SONTHEIMER, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*. München 1962; Vgl. Klaus BREUNING, *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929–1934)*. München 1969.

25 Vgl. HAECKER, *Betrachtungen über Vergil*, 454–455.

26 EBD., 455.

27 Vgl. EBD., 456.

plebejischen Teufels, der eine Affinität zu sich im Deutschen riecht“²⁸. So wundert es auch nicht, wenn Haecker als große „Häresiarchen“ der Deutschen „Luther, Friedrich der Große, Kant, Fichte, Bismarck, Nietzsche, Wilhelm II., Hitler“ anführt.²⁹

Dennoch bleibt den Deutschen eine natürliche Veranlagung zum Reich, wofür das Heilige Römische Reich, das die katholischen Deutschen im Mittelalter geerbt hatten, ein Beweis ist. Sie haben es faktisch verwirkt durch Luther, aber die natürliche Anlage bleibt. Jedes Volk, jede Nation hat so ihre Berufung oder Aufgabe. So haben die Juden das Privileg der „Heiligen Geschichte“, die Franzosen haben „eine Beziehung zur gloria [...], die Engländer haben eine spezielle Beziehung zur ‚Mission‘ des Christentums“³⁰. „Die Deutschen haben eine Beziehung zum Reiche“.³¹ Diese natürlichen Beziehungen sind auch dann noch da, wenn sie entstellt oder pervertiert sind wie im Falle der Deutschen, „da sie den Bock zum Gärtner machen: Preußen; da sie abfallen und die *conditio sine qua non* des Reiches, nämlich die Katholizität, preisgeben“³². Und noch deutlicher: „das ‚Reich‘ ist entweder ‚katholisch‘ oder es wird zur Karikatur, wenn nicht zu Schlimmerem“³³. Dahingegen ist ein protestantisches Reich eine „*contradictio in adjecto*“³⁴. Das preußische Reich war gegenüber den Völkern, Ländern und Stämmen die eine genuine und organische Machtstruktur aufweisen, konstruiert und unnatürlich. „Durch List und Gewalt mußte es Volk und Nation sich stehlen und rauben“³⁵. Es wurde das Reich damit seines Wesens beraubt, dass zuerst Österreich ausgeschlossen wurde, das mit am ursprünglichsten zum Reich gehört hätte, dann die restliche katholische Bevölkerung „entmannt“ und sie schließlich über ein Prinzip diskriminiert wurde, das der Reichsidee zutiefst fremd ist, die Trennung von Religion und Politik. So drangen Elemente in das Reich, die es von innen heraus aushöhlten: „den zentralistischen, bornierten Staat und den antichristlichen, bestialischen Nationalismus“³⁶, welche durch den Protestantismus begünstigt werden. So gilt für das Reich: Es „*ist ein katholisches Sein und eine katholische Idee und kann deshalb nur bestehen unter einer katholischen Führung und durch katholisches Denken.*“³⁷

28 EBD., 458.

29 Vgl. EBD., 452.

30 EBD., 461.

31 EBD., 462.

32 EBD.

33 EBD.

34 EBD.

35 EBD., 463.

36 EBD., 464.

37 EBD., 464–465; Weiter: „Die Idee des ‚Reiches‘ ist als eine natürlich-katholische im deutschen Wesen angelegt gewesen, es ist darunter zu verstehen jene großherzige Herrschaft, die staatlich-politisch Stämmen und Völkern die äußerste Freiheit und Selbstbestimmung gewährt unter der einzigen Bedingung, daß das letzte Band, welches die Einheit selber ist, nicht verletzt wird: der reine, unverfälschte, katholische Glaube.“ (EBD., 466).

Alle großen Häresien kamen durch das Einfallstor des Protestantismus. So beginnt Haecker eine beißend-polemische Aufzählung von Übeln, die den Deutschen erspart geblieben wären, wäre Luther verbrannt und seine Häresie erstickt worden. Er qualifiziert diese Tat sogar als „feurige[n] Akt der Liebe“³⁸! Erspart geblieben wäre dem deutschen Volk Liberalismus, Krieg, Blut und Zerissenheit, das Zweite Reich, „die Entehrung und Entrechtung des natürlichen Logos und des Intellekts“³⁹, und „erspart geblieben wäre ihm die letzte deutsche Schmach dieser Tage: das Zeichen des Tieres, die *Karikatur* des Kreuzes – das Hakenkreuz“⁴⁰.

Haecker stuft den Nationalsozialismus als protestantische Bewegung ein, er ist „eine plötzlich wieder aufflackernde Aktivierung der destruktiven Tendenzen und mörderischsten, plebejischsten Instinkte des Protestantismus“ mit den Folgen: „die Zerstörung wahrer Religion und die kulturelle Barbarei“⁴¹.

4.5. Rassen

Ein weiteres Merkmal für die Pervertierung des Ordo ist der Verlust der Einheit der Völker und Rassen. Gegen Nationalismus und Rassismus der Nationalsozialisten hält Haecker an der grundsätzlichen Gleichheit aller Rassen vor Gott fest. Seine Perspektive ist immer das Denken von Gott her und schließlich auch von der Kirche her. Sie ist der „Felsen Petri, der weder jüdisch noch griechisch noch römisch noch germanisch noch romanisch noch slawisch ist“⁴². Die Rückbindung an dieses katholische Prinzip und an die Kirche schützt vor zu einfachen Identifizierungen mit weltlichen Machtgebilden, sie verhilft zu einer „Losgelöstheit des substantiellen ewig bleibenden Geistes von der Vergänglichkeit dieser Welt“⁴³. Noch deutlicher wird er, wenn er sagt: „Die Kirche ist unabhängig von Raum und Zeit, Rassen und Völkern und Staaten.“⁴⁴ Das ist 1931 keine theoretisch-theologische Betrachtung, das ist auch kein ultramontanes Bekenntnis, sondern eine für alle als solche eindeutig erkennbare Positionierung gegen die Totalitarisierung einer politischen Bewegung.

Noch deutlicher betont Haecker die Einheit und Gleichheit aller Menschen, die in der Gottebenbildlichkeit begründet und durch die Heilsgeschichte bekräftigt wurde, als diese durch die Erbsünde verlorene Einheit der Menschen im Mensch Jesus Christus, der Gott ist, restituiert

38 HAECKER, Betrachtungen über Vergil, 469.

39 EBD., 471.

40 EBD.

41 EBD.

42 EBD., 434.

43 EBD.

44 EBD.

wurde. Aus dieser gemeinsamen Gottebenbildlichkeit erwächst für den Menschen die „Pflicht, jenes Humane [...] mit aller Kraft zu wahren und als unsere geistige und physische Heimat zu verteidigen“⁴⁵. Und er spricht es ganz deutlich aus: „Ich meine selbstverständlich das Jüdische des Alten Bundes und das Adventistisch-Heidnische in Griechen und Römern; denn diese drei, eins geworden in der Kirche, sind das Fundament, auf dem wir Abendländer stehen, ob wir Germanen sind oder Romanen oder Slawen. Alles andere ist schließlich doch nicht so wichtig!“⁴⁶

Auf die Ermahnung, dass man daher nicht gegenseitig aufeinander herabschauen dürfe, folgt endlich die makropolitische Perspektive, die eine gegenseitige Bekriegung aufgrund einer Unterschiedlichkeit der Rasse oder Nation verbietet: „so haben die europäischen Nationen nicht das Recht dazu, weder gegeneinander [...] noch insgesamt als Abendland gegen andere Rassen und Nationen, als könne der ethnische Status der Kirche nicht, wie er es so manches Mal getan hat, bedeutend sich ändern, ganz zu schweigen von denen, welche die Kirche wennmöglich auf das Lateinische einengen wollen. So zu denken oder so zu handeln wäre eine große Sünde.“⁴⁷

Bei aller Einheit und wesentlichen Gleichheit, die durch den Geist und nicht das Blut konstituiert ist, sieht Haecker Unterschiede in den Rassen und Nationen. So wird ein Inder oder Japaner, wenn er den christlichen Glauben angenommen hat, die Psalmen anders verstehen als ein Deutscher. Und doch wird er im Glauben das Wesentliche, auf das es ankommt, verstehen. Das Gleiche gilt jedoch auch für die Kulturen des Abendlandes, wenn Haecker sagt, dass ein Deutscher oder Franzose die Tiefe der Psalmen nicht so verstehen können wird wie ein Judenchrist.⁴⁸

4.6. Herrgott-Religion

Konsequenz aller einzelner Verkehungen ist eine gesamte, eine totale Verkehrung der Welt. Der totalitäre Nationalsozialismus setzt sich als Herrgott-Religion⁴⁹ mit allen Insignien und Deutungsansprüchen an die Stelle der Kirche und bestimmt von hier aus das menschliche Leben. Es ersetzt Geist, Freiheit und Gewissen des Menschen und macht ihn zu einer gehorsamen Maschine⁵⁰. Hier wird ein entscheidendes Prinzip verletzt, das Haecker schon in ‚Der Christ und die Geschichte‘ anmahnt⁵¹: Die weltliche Macht ist grundsätzlich legitim, aber sie muss

45 EBD., 435.

46 EBD., 436.

47 EBD.

48 Vgl. EBD., 436–437.

49 Notat 112, vgl. HAECKER, Tag- und Nachtbücher, 39.

50 Notat 239, vgl. EBD., 61.

51 S.o. und wiederholt in Notat 515, vgl. EBD., 112.

der geistlichen Macht ihre Vorrangstellung lassen. Wenn die Menschen auch dem Kaiser geben sollen, was des Kaisers ist, so entscheidet doch die Kirche zuerst, was das ist, das des Kaisers ist. So verwundert es nicht, dass der Nationalsozialismus, indem er sich zur Religion stilisiert und damit die echte christliche Religion verkehrt, das Symbol des Dreh wählt; „*das Hakenkreuz ist das Symbol des Dreh*“. Was ist der Dreh? Die Wirkung und Wechselwirkung subjektiven und objektiven Schwindels, die einander steigern – eben zum Dreh“⁵².

Mit dieser „Deifikation des Staates“ geht in gleichem Maße einher die „Bestifikation des Menschen“⁵³. Verkehrung, Pervertierung, Dreh – dies sind traditionell die Eigenschaften des Teufels. Er bringt in diesem Zeitalter und in diesem politischen System Lug, Trug und Chaos in die Geschichte. So sieht Haecker, der anfangs noch vorsichtig ist mit der Verwendung dieses Begriffs, immer mehr die konkrete geschichtliche Situation im Zeichen des Antichristen. Eine Begrifflichkeit, die so auch im vierten von Hans Scholl verfassten Flugblatt der Weißen Rose Verwendung findet und generell als „wiederkehrender Topos der Resistenz“⁵⁴ im Dritten Reich gesehen werden muss.

Dass die Kritik keine allgemeine ist, sondern sich konkret gegen die nationalsozialistische Lehre wendet, zeigt ein Blick in die ‚Tag- und Nachtbücher‘, die eine offenere Sprache pflegen: Zum „Evangelium, das die schwerst bewaffneten Missionare des deutschen Herrgotts allen übrigen Völkern zu bringen haben“, gehören folgende „Gebote“: „Recht ist, was dem deutschen Volk nützt – Lieber Kanonen als Butter – Ich werde ihnen, [den Eltern] ihre Kinder nehmen. – Der Einzelne ist nichts, das Volk ist alles. – Nur das Volk ist ewig. Es gibt eine Rasse, deren Herz und Hirn das deutsche Volk ist, eine Rasse, die alles Große und Edle, das auf der Welt ist, hervorgebracht hat, aus sich selber.“⁵⁵ Weiterhin werden als Prinzipien der Herrgott-Religion genannt: „Ehre, Blut und Boden“, wobei Haecker den Begriff der Ehre noch für einen positiv füllbaren theologischen Begriff hält, während „Blut und Boden aber [...] überhaupt nur zu jener Wald- und Wiesentheologie, die eine ureigene deutsche Erfindung ist“⁵⁶, gehört. Die Rasse der Deutschen gehört dank Entscheid „des Führers der Deutschen“ zu den „Übermenschen“, während die „Juden Untermenschen“ sind. „Ihnen nahe stehen die Polen und dann die Neger“. Über diese Prinzipien wacht „der deutsche Herrgott“.⁵⁷ Diese Herrgott-Religion, „die an blas-

52 HAECKER, Vergil, 473. Eine weitere Anmerkung zum Hakenkreuz ist in einem Notat von 1940 zu finden, wo er über die vier Haken schreibt: „den Haken der Apostasie, den Haken der Lüge, den Haken der Gier, den Haken der Hybris“. Notat 315 vom Juni 1940, in HAECKER, Tag- und Nachtbücher, 75.

53 HAECKER, Vergil, 12.

54 SIEFKEN, Theodor Haecker im Dritten Reich, 125.

55 Notat 331, vgl. HAECKER, Tag- und Nachtbücher, 78.

56 Notat 404, vgl. EBD., 93.

57 Notat 495, vgl. EBD., 109–110.

phemischer Flachheit und simpler Brutalität ihresgleichen noch nicht gehabt hat“⁵⁸, wird zur neuen Heilsgeschichte erhoben und ersetzt das „salus ex Judaeis“ mit einem „Salus ex Germanis: ein germanischer Heil- und Lichtbringer soll Christus ersetzen.“⁵⁹ Die christliche Religion soll ersetzt werden und herrschen soll eine „machiavellistisch-napoleonisch-faschistische [...] Haltung“⁶⁰. Das Elend, das diese Herrschaft über die Welt bringen wird, ist kaum vorstellbar, „das nur der Apokalyptiker auf Patmos und einige Heilige Gottes gesehen haben im Geiste“⁶¹.

Diese apokalyptische Stimmung, die schon der Anfang seines Vergils ansatzweise heraufbeschwört, bekommt in den Notaten der ersten Kriegsjahre einen besonderen Ausdruck, wenn er von der „Stunde des Bösen“ spricht, „da der Teufel mehr ‚Wunder‘ tut, als Gott“⁶², da „die Wächter blind“⁶³ sind, die „prophetische Stimme‘ der Kirche [...] verstummt“⁶⁴ ist und „alle in Versuchung geführt werden, zu glauben, daß der vollkommenste Mensch der vollkommenste Verbrecher ist“⁶⁵. In diese Sprache passt auch das Motiv vom Antichristen, in dessen Zeichen die Siege der Nationalsozialisten gesehen werden.⁶⁶ Ein Motiv, das im vierten Flugblatt noch viel deutlicher entfaltet wird: „Jedes Wort, das aus Hitlers Munde kommt, ist Lüge. Wenn er Frieden sagt, meint er den Krieg, und wenn er in frevelhaftester Weise den Namen des Allmächtigsten nennt, meint er die Macht des Bösen, den gefallenen Engel, den Satan. Sein Mund ist der stinkende Rachen der Hölle, und seine Macht ist im Grunde verworfen [...] wer heute noch an der realen Existenz dämonischer Mächte zweifelt, hat den metaphysischen Hintergrund dieses Krieges bei weitem nicht begriffen. Hinter dem Konkreten, hinter dem sinnlich Wahrnehmbaren, hinter allen sachlichen, logischen Überlegungen steht das Irrationale, d.i. der Kampf wider den Dämon, wider den Boten des Antichrist.“⁶⁷

Der einzig mögliche Ausweg geht über die Umkehr, „eine völlige Änderung der Gesinnung, ein metanoein“⁶⁸ des Einzelnen im Volk, über die Rückkehr zum Ordo und die Selbst-Werdung des Einzelnen durch Realisierung der Freiheit für das Gute womit der Einzelne positiv geschichtswirksam wird.

58 Notat 330, vgl. EBD., 77–78.

59 Notat 375, vgl. EBD., 87.

60 Notat 375, vgl. EBD.

61 Notat 375, vgl. EBD.

62 Notat 319, vgl. EBD., 76.

63 Notat 316, vgl. EBD., 88.

64 Notat 340, vgl. EBD., 79.

65 Notat 395, vgl. EBD., 91.

66 Notat 786, vgl. EBD., 178.

67 Viertes Flugblatt der „Weißen Rose“

68 Notat 443, vgl. HAECKER, Tag- und Nachtbücher, 99–100.

4.7. Fazit

Haeckers Ablehnung des Nationalsozialismus entspringt seinem exklusiven, christlich-metaphysischen Weltbild. Daher ist Sönke Zankels Feststellung richtig, dass diese „christliche Perspektive auf die politischen Verhältnisse in Deutschland [...] nicht zu der Interpretation führen [darf], er habe allein den Nationalsozialismus abgelehnt und die westlich-liberalen Staaten und deren politische Systeme dementsprechend befürwortet. Das war sicher nicht der Fall, denn Haecker war kein Liberaler im demokratischen Sinne. Sein tief verwurzeltes Christentum ermöglichte ihm zwar die eindeutige Kritik am Nationalsozialismus, aber sie verwehrte ihm eine Weltoffenheit: Seine Publikationen geben verstärkt das Bild wieder, dass für ihn eben grundsätzlich der christliche Glaube der Bewertungsmaßstab aller Politik und allen Handelns war: Wer nicht christlich war, war antichristlich; Zwischentöne [...] waren selten.“⁶⁹

Haecker brauchte für seine apokalyptische Grundstimmung den Nationalsozialismus nicht. Er hätte in den anderen herrschenden Philosophien genug Grund für eine Untergangsstimmung gefunden. Durch seine scharfe Sprache und die spätere Bewahrheitung der Gräuel des Nationalsozialismus sieht man in ihm aus heutiger Sicht vor allem den Schreiber des Widerstands. Dabei hat er mit derselben Härte gegen alle anderen mit seiner Weltsicht inkompatiblen philosophischen oder ideologischen Ideen geschrieben. Die Tag- und Nachtbücher zeigen jedoch eine qualitative Intensivierung seines Leidens an der Welt. Er wiederholt seine schon in den 30er Jahren gegebenen als gesellschaftliche und politische Kritik formulierten Gedanken nun in einem anderen Bewusstsein mit größerem Nachdruck. Damals hatte er sie noch frei formulieren können, inzwischen ist er unfreiwillig aus der Öffentlichkeit abgetaucht. Das, was für Haecker das Schützenswerteste in einer Gesellschaft ist, der freie geistige Ausdruck, das sieht er in seiner Person und im Schicksal vieler anderer unterdrückt und unter Strafe gestellt. Früher konnte er noch die Pervertierung des Geistigen anprangern, jetzt ist ihm nicht einmal dieser Ausdruck des Geistigen mehr erlaubt. So werden auch seine privaten Aufzeichnungen zwar nicht schärfer, aber düsterer. Von allen Philosophien und Systemen, die er verurteilt hatte, zeigte der Nationalsozialismus doch die schlimmsten Auswirkungen und verdiente somit den entschiedensten und persönlichsten Widerstand.

⁶⁹ ZANKEL, Mit Flugblättern, 214.

5. Haecker als Kulturkatholik im Spannungsfeld von Moderne und Antimoderne

Wenn man das Kulturverständnis von Katholiken im Wirkungszeitraum Haeckers, also etwa zwischen 1910 und 1945, untersucht, so fällt auf, dass es sich als ein einziges Ringen um das katholische Selbstverständnis innerhalb der protestantisch bzw. säkular geprägten, sich in den Umwälzungsprozessen der Moderne befindlichen Umwelt zeigt. Die kirchlichen, v.a. römischen Autoritäten und die von ihnen verurteilten modernisierenden Reformtheologen hatten die vermeintlichen Pole von Antimoderne und Moderne offen gelegt, innerhalb derer sich ein Such- und Selbstvergewisserungsprozess abspielte. Einige, wie der Gralbund oder Zugehörige des Akademikervereins, betonen den Vorrang von Dogma und kirchlicher Autorität, identifizieren Kultur mit dem Heilsschaffen der katholischen Kirche und befinden sich mit der Beschränkung auf das Katholische, auf Erbauungsliteratur und der Ablehnung von zeitgenössischer nichtkatholischer Literatur in der Situation kultureller Inferiorität. Diese wird mit einem übersteigerten katholischen Triumphalismus negiert. Auf dieser Seite steht der Vergleichsautor Rudolf Müller-Erb. Dagegen gibt es unter den Reformtheologen nur Einzelne, die den Schritt zur völligen Anpassung oder Übernahme rationalistischer und empiristischer Einstellungen gehen. Sowohl Maria Cristina Giacomini als auch Thomas Pittrof konstatieren für das Hochland, dass eine wirkliche Öffnung zu moderner Kultur, eine Begegnung mit modernen nichtkatholischen Autoren nicht stattgefunden hat, obwohl es sich selbst für ein der modernen Welt und Kultur gegenüber aufgeschlossen Medium gehalten hatte. Für den Großteil katholischer Intellektueller gilt: Dem christlichen Erbe und seiner Metaphysik verpflichtet, sind sie einerseits von hier aus auf der Suche nach neuen umfassenden Leitbildern, bedienen sich aber auch moderner ästhetischer Kulturformen, wünschen sich die Teilnahme am zeitgenössischen Diskurs und analysieren ihre eigene existentielle und gesellschaftliche Situation. Dabei sehen sie im katholischen Glauben eine Bereicherung für die Kultur und in einer christlichen Kultur ein wirklich

erhabenes und erhebendes Plus. In dieser Mitte wird die ganze Breite der Ansätze deutlich: der Siegkatholizismus eines Erich Przywara, Weimarer Jungkatholiken wie Herman Hefele, Guardini, Schmaus, Bernhart, Haecker.

Diese Bandbreite wird auch im Werk Theodor Haeckers sichtbar. Auf der einen Seite spricht er von einer faktischen Diastase zwischen Christentum und Kultur, klingt kulturpessimistisch und warnt vor einer Anpassung der christlichen an die weltliche Kultur, wie er überhaupt alle modernen Philosophien ablehnt. Hier könnte man ihn für antimodern halten. Auch seine Betonung des Materie-Form-, des Natur-Gnade- und des Ordo-Prinzips in der Kunsttheorie, also die Verwurzelung seiner Gedanken in christlicher Metaphysik, seine Idealisierung des Mittelalters, aber auch sein Gebot sich selbstbewusst in der weltlichen Kultur – Sitte und Recht entsprechend – frei zu bewegen, verbunden mit dem Verbot sich in das Christliche einzukapseln und sich hochmütig zu verschließen, klingen nur verhalten aufgeschlossen. Wenn man dagegen seinen Ausführungen folgt, dass die Kunst nicht direkt aus dem Christentum entspringen könne, dass es hier eine Vorgängigkeit der natürlichen Begabung und somit auch eine gewisse Autonomie der Kunst gebe, dass die Prinzipien der Ästhetik einzuhalten seien, dass Grundlage jeder Kunst die Positivität des Seins und also damit eine ursprüngliche Weltbejahung seien, dass der Christ Licht der Welt, seine Kunst erhaben und kulturbereichernd und das Dogma dafür positiv inspirierend statt negativ regulierend zu sein habe, dann rückt das Haecker in ein etwas moderneres Licht.¹

Man könnte Haecker also mit gutem Grund für jemanden halten, der eher der Antimoderne zuzurechnen ist. Gerade die Auseinandersetzung mit Müller-Erb zeigt allerdings, dass ihn einige Überzeugungen ausmachen, die man in damaliger Zeit für eher modern hält und die von den Antimodernisten nicht geteilt werden. Diese Überzeugungen sieht Haecker selbst jedoch nicht als ursprünglich modern, sondern sie wurzeln im scholastischen Grundsatz, dass die Gnade die Natur voraussetzt und somit der menschlichen Natur, also auch Kultur eine relative Autonomie zugestanden wird. Hier wird unter Berufung auf scholastische Grundsätze ein Kulturprogramm entworfen, dass im Vergleich zu den Autoren, die sich auf die Neuscholastik und die kirchlichen Autoritäten berufen, geradezu modernistisch klingt.²

1 Der Problematik der Verwendung der Begriffe „antimodern“ und „modern“ bewusst, soll hier etwas plakativ die Bandbreite der Positionen innerhalb von Haeckers Werk veranschaulicht werden.

2 Diese Beobachtung ist analog zu der inzwischen mehrfach geäußerten These, dass die Neuscholastik sich über die Jahre der Beschäftigung mit den mittelalterlichen Quellen selbst überwunden hat, da diese ein Bild von Mensch und Welt zeichnen, das vielleicht nicht modern im Sinne positivistischer und naturalistischer Weltanschauungen ab dem 18. Jahrhundert, sicher jedoch auch nicht antimodern im Sinne des kirchlich verordneten Antimodernismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts ist.

Dabei unterscheidet Haecker zwischen Prinzipien und der geschichtlichen Realität. Prinzipiell sieht er auch in dieser Welt eine Fülle an kulturellen Ausdrucksmöglichkeiten, die aus dem Herzen des Christentums kommen und als gloria dei wieder dorthin zurückkehren. Dies muss er vor dem Hintergrund seines Schöpfungs- und Gnadenverständnisses annehmen. Dieses Prinzip ist unveränderbar, auch wenn die erlebte Realität die Möglichkeit einer christlichen Kultur geradezu auszuschließen scheint. Diesen Graben auszuhalten, fordert Haecker ein, deshalb klingt er für den, der die Unterscheidung zwischen Prinzip und Realität nicht trifft, einmal kulturpessimistisch und das andere Mal kulturoptimistisch, das eine Mal antimodern, das andere Mal modern.

6. Ausblick und Schluss

Vor einem abschließenden Resümee soll ein aktuellerer Beitrag zur Frage des Verhältnisses katholischer Intellektualität der damaligen Zeit zur Moderne diskutiert werden. Es soll gezeigt werden, dass es sich um keine einfach zu beantwortende Frage handelt, die jeweiligen Antwortoptionen jedoch maßgeblich bestimmen, wie Autoren dieser Zeit und damit auch Theodor Haecker bewertet werden.

6.1. Ausblick

In seiner Habilitationsschrift „Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik“¹, untersucht Thomas Ruster den neuen Typ Theologie,² der sich unter dem Druck der Bestreitung des Wahrheitsanspruchs von Kirche und Theologie sowie den Auflösungserscheinungen des katholischen Milieus zu Beginn des 20. Jahrhunderts herausbildete.³ Da der Weg zurück in die vormoderne Zeit versperrt ist, muss die „Nützlichkeit der katholischen Religion für die veränderte, modern gewordene Welt“⁴ erwiesen werden. Dabei ist die These leitend, dass auch oder gerade weil verschiedene Theologen in der Weimarer Republik der Frage nach dem Wesen und dem Entscheidenden des Katholischen nachgegangen sind und dessen bleibende Gültigkeit und Verbindlichkeit aufweisen wollten, gerade aufgrund dieser Vielzahl verschiedenartiger Rettungsversuche, das heißt der „Pluralisierung des katholischen Geisteslebens“, der „Verlust einer klar definierten katholischen Identität“⁵ besonders deutlich wird. Was diese Theologen versuchten, so Ruster, ist missglückt. Je mehr unterschiedliche Entwürfe vorgelegt wurden, desto weniger klar wurde, was das identifizierbar Katholische ist. Sie „verfehlten die jeweils angestrebte Totalität des Katholischen, indem sie sich gegenseitig neutra-

1 RUSTER, Die verlorene Nützlichkeit.

2 Unter den Theologen behandelt er auch Theodor Haecker.

3 Vgl. RUSTER, Die verlorene Nützlichkeit, 114.

4 EBD., 356.

5 EBD., 390.

lisierten. Wogegen sie alle ankämpften, dem verhalfen sie zum Durchbruch: der Subjektivierung und Vervielfältigung der Wahrheit“⁶.

Die theologische Auseinandersetzung der von Ruster untersuchten Theologen mit der Moderne hat vor allem die apologetische Absicht, das unterscheidend Katholische an Außenstehende zu transportieren und ihnen darin die besondere Nützlichkeit desselben angesichts der gegenwärtigen Zeit aufzuweisen. Das führt jedoch zu einer „Formalisierung des Glaubens auf katholische Prinzipien hin, die in ihrem Wert auch unabhängig vom Akt des Glaubens sollten selbst eingesehen werden können“⁷. Auch wenn es eine Vielzahl an theologischen Deutungsversuchen gegeben hat, so mussten diese doch zwangsläufig ins Leere laufen, da man dem „universalen Wahrheitsanspruch der römischen Kirche mit den Mitteln der neuzeitlichen Vernunft“⁸ nicht zu Hilfe eilen konnte. Wenn katholische Religion somit zur Ware wird, fällt sie auch den Gesetzen des Marktes zum Opfer. Mit den zahlreichen Konkurrenten, die ebenfalls Sinnstiftung und Stabilisierung der gesellschaftlichen Ordnung anbieten, kann sie nicht mithalten.⁹

So mag in der Weimarer Republik der Eindruck eines Neuaufbruchs entstanden sein, doch eigentlich ist dies ein Missverständnis. Denn auch wenn man den Katholiken nicht vorwerfen könne, an Zeitkritik gespart zu haben, so bewegte sich doch alles „in den Kategorien miteinander rivalisierender und einander ausschließender universaler Ansprüche: die Herrschaft des autonom gewordenen Subjekts, die Herrschaft der Technik wurden im Gegenüber zur beanspruchten Herrschaft der Kirche erfaßt und verurteilt“¹⁰. Die Möglichkeit substanzielle Kritik an der Moderne zu formulieren, wurde nicht ergriffen, so wurde die Katholische Kirche wirkungslos.¹¹ Stattdessen trat sie als „Sachwalter einer vormodernen Gesellschaftsordnung“ auf, der die „Vorstellung einer nach Ständen geordneten, stufenförmig gegliederten und aristokratisch-hierarchischen Welt näher [lag] als die funktional differenzierte, egalitäre und demokratische moderne Gesellschaft.“¹² Diese Ungleichzeitigkeit wurde schließlich mit theologischen Argumenten gestützt. Und so prägte dieses „vormodern-hierarchische Paradigma“¹³ sowohl die Gottes- und Kirchenvorstellungen als auch alle anderen Glaubensinhalte. Da wird das Christusereignis zum „Einbruch der transzendenten Macht des jenseitigen

6 RUSTER, Die verlorene Nützlichkeit, 391.

7 EBD.

8 EBD., 393.

9 Vgl. EBD.

10 EBD., 394.

11 Vgl. EBD.

12 EBD., 399.

13 EBD.

Königs“, die Sünde zum „Verstoß gegen die festgesetzte Weltordnung“ und die Erlösung zur „Wiedergutmachung in den Kategorien mittelalterlichen Rechtsempfindens“. ¹⁴ Indem aber die Lebenswelt des modernen Menschen mit diesen alten Verstehensmustern nicht mehr zugänglich ist, konnte auch die katholische Metaphysik bei ihrer Bewältigung nicht mehr behilflich sein.

So richtig und wichtig die Beobachtungen Rusters sind, so muss doch gewürdigt werden, dass die Auseinandersetzung mit der Moderne von den genannten Autoren aktiv gesucht wird. Ob es dabei um einen reinen Nützlichkeitsbeweis der katholischen Religion geht bzw. ob man denselben so kritisch bewerten muss? Es mag sich um einen antimodernen Reflex mit modernen Mitteln handeln (wobei die Modernität ja hauptsächlich in der Vielzahl der Ansätze besteht, die in ihrer Austauschbarkeit einen Absolutheitsanspruch verwirkt haben), der eine Institution und ihre Machtansprüche schützen und erhalten soll. Tatsächlich ist der Versuch der Reformulierung von tradierten Glaubensvorstellungen allerdings nicht völlig neu, sondern Teil des kirchlichen Überlieferungsverständnisses. Neu oder anders ist die als schmerzhaft wahrgenommene Ungleichzeitigkeit, die nicht nur eine relative Ablehnung verschiedener theologischer Formulierungsversuche, sondern die absolute Ablehnung ihres Legitimationsanspruchs miteinschließt. Es hat immer eine Aneignung von Zeitströmungen, von philosophischen Ansätzen und damit auch eine gewisse Pluralität theologischer Gedanken und Systeme gegeben. Eine Einingung kam erst mit dem Antimodernismus. Aus dieser Defensivposition heraus auf grundsätzliche Religionskritik zu antworten, stellte natürlich eine besondere Herausforderung dar.

Nützlichkeit zielt nicht nur auf Legitimation, sondern auch auf Sinn- und Identifikationsangebot. Auch das scheint doch ein modernes Anliegen zu sein. Ruster beschreibt die Situation, dass Zugehörigkeit zur katholischen Religion im 19. Jahrhundert durch das katholische Milieu stärker durch Sozialisation und alltägliche Verhaltensregeln als durch das notwendige Bekenntnis oder den Nachvollzug theologischer Glaubenslehre geprägt war. Die Auflösung dieses Milieus machte es sozusagen erst notwendig, die bleibende Nützlichkeit von Religion argumentativ auszubilden. Wenn nun Katholizismus eines unter anderen Angeboten war, konnte das auch eine Chance darstellen. Man konnte sich dem Glauben zuwenden, weil man von seiner Relevanz für die Bewältigung des Lebens überzeugt war und nicht nur, weil man in ihn hineingeboren war. Es gab ein weitreichendes Angebot an Literatur – hier ist die Blickweiterung auf den Kulturkatholizismus hilfreich –, die nicht nur für den Klerus und die Theologen zur Ausbildung oder für die Seelsorge – und damit Ausdruck von „leitenden Individual- und Gruppeninteressen“ ¹⁵ – war, sondern sich

¹⁴ EBD., 400.

¹⁵ EBD., 22.

auch an den gebildeten Laien wandte. Es handelt sich nicht nur um den verzweifelte Versuch an etwas Institutionellem festzuhalten, sondern es wird ein zutiefst moderner Gedanke ernst genommen: Das Subjekt auf der Suche nach existentiell-sinngebenden Antwortmöglichkeiten. Es scheint dabei nicht so sehr um einen externalistischen Aufweis der Nützlichkeit von Religion zu gehen, sondern um die Plausibilisierung des traditionell Angenommenen vor dem Forum der eigenen Vernunft und vor den Herausforderungen der modernen Gesellschaft. Das läuft gerade nicht auf eine Formalisierung und Entleerung des Glaubens hinaus, sondern muss als Hilfsangebot für eine persönlich verantwortete Positionierung innerhalb der Gesellschaft verstanden werden. Natürlich sind die Themen inhaltlich antimodern. Doch öffnet nicht gerade die moderne Umgangsweise mit ihnen die Tür für weitere Erneuerungs- und Veränderungsprozesse? Der Einfluss von Blondel, Maritain, Gilson und der *Nouvelle Théologie*, aber auch von Kierkegaard, Newman und Pascal auf deutsche Autoren des Hochland beispielsweise zeigt, dass hier trotz aller Probleme und der letztendlich unbestrittenen Nichtanschlussfähigkeit katholischer Kultur sowie der Schwierigkeit der Vermittlung vieler Theologumena eine Durchlässigkeit und Dynamik vorhanden war. Der Eindruck eines Neuaufbruchs ist also – wenn man das gesamte katholische Geistesleben dieser Zeit in den Blick nimmt – zumindest nicht ganz falsch. Man muss die von Ruster behandelten Autoren eben auch vor dem Hintergrund von Neuscholastik¹⁶ und kirchlichem Antimodernismus sehen. Hier versuchen sie doch neue Akzente zu setzen.

Ruster bewertet die Themenkreise als vormodern-archaisch, da dem modernen, subjektivistisch-emanzipatorischen, egalitären, das alte monarchisch-hierarchische und autoritäre System mit seinen objektiven Wahrheitsansprüchen entgegengesetzt wurde. Doch ist das ein rein katholisch-antimodernes Phänomen? Es ist ja nicht nur der katholische Teil der Bevölkerung, der sich in der Weimarer Republik nach dem Alten zurücksehnt, nach Ordnung, Gemeinschaft und Autorität. Spiegelt sich hier nicht womöglich auch ein gesamtgesellschaftliches Ruckeln im Modernisierungsprozess, das antimoderne Elemente immer impliziert? So bezeichnet Ruster selbst die „Koalition [mancher katholischer Theologen] mit Kräften und Gesinnungen, die auf einen Untergang der freiheitlichen Demokratie hinarbeiteten“, als „Zeitzugewandtheit“.¹⁷

16 „[I]n Reaktion gegen den Konzeptionalismus und die ‚Versachlichung‘, die man der klassischen Scholastik vorwarf, entstanden die Werke eines Erich Przywara S.J. (geb. 1889), der Newman in Deutschland einführte, eines Peter Lippert S.J. (1879-1936), eines Romano Guardini (1885-1968), dem es in allen seinen Werken darum zu tun ist, die Situation des Menschen vor Gott nicht von einem statischen, sondern existentiellen und selbst dramatischen Gesichtspunkt aus in den Blick zu fassen“. (AUBERT, *Die Theologie*, 24).

17 RUSTER, *Die verlorene Nützlichkeit*, 394.

So möchte diese kurze Anschlussreflexion auf die Komplexität aufmerksam machen, die sich in den Suchbewegungen der verschiedenen katholischen Denker spiegelt, welche – auch wenn es aus der Retrospektive manchmal anders wirken mag – heterogener waren als es scheint. Die Grenzen des Denkens zwischen den aufgezwungenen Kategorien von modern und antimodern hatten sie nicht selbst zu verschulden, das Leiden an der „Desorientiertheit“ des Menschen kann selbst durch die zeitliche und sprachliche Distanz hindurch verständlich werden.

Wenn also – und hier soll nochmals der Kulturkatholizismus in den Blick genommen werden – katholische Kultur nicht anschlussfähig an profane Kultur wurde, dann nicht unbedingt aus einer bloßen Inferiorität heraus, wie dies zu Beginn des Jahrhunderts noch der Fall gewesen sein mochte, sondern auch aus einer bewusst kulturkritischen Absicht heraus. Über einen rein antimodernen Nostalgie-Reflex hinaus sah man gerade angesichts der Herausforderungen der Moderne eine chancenreiche „Nützlichkeit von Religion“ im Versuch, bewährte Deutungsmuster nicht aufzugeben, sondern sie in diese Zeit hinein entsprechend neu formuliert auszusprechen. Diese vermeintlich antimodernen Deutungsmuster erhalten damit eine Kritikfunktion, die selbst nicht als antimodern oder vormodern qualifiziert werden kann, wenn davon ausgegangen werden muss, dass zur Moderne auch die Kritik an ihr gehört. Zwar widmete sich diese Arbeit nicht dem Beweis dieser These für die gesamte katholische Geisteswelt jener Zeit, sie konnte jedoch exemplarisch an einem etwas eigenwilligen Autor zeigen, dass ein tatsächlich vorhandener Abwehrreflex nicht der Produktion kreativer positiver Sinnkonzepte entgegen stehen musste und dass es sich bei der kritischen Sicht auf die Zeit nicht um einen Rückzug aus der Welt handelte, sondern im Gegenteil um einen öffentlichen Beitrag zum kirchlichen und gesellschaftlich-kulturellen Leben im starken Bewusstsein, ein existentiell hilfreiches Sinnangebot zu machen.

6.2. Schluss

Für die Erhellung der eingangs gestellten Forschungsfrage nach einer möglichen Einordnung Theodor Haeckers wurden im Laufe dieser Arbeit die ideengeschichtlichen Kontexte aufgezeigt, Kernaspekte seines Werks analysiert und mit zeitgenössischen Autoren verglichen, sowie eine vertiefende Interpretation und Synthese von Haeckers Arbeiten und deren Einbettung in die genannten Kontexte versucht. Im letzten Kapitel sind zudem maßgebliche Bedingungsfaktoren für Haeckers Wirken deutlich geworden, vor allem das Grundanliegen und die literarische Form seiner Gedanken betreffend. Als Ergebnis können daher folgende Thesen formuliert werden: Erstens ist Haecker kein systembildender, wissenschaftlicher Theologe und Philosoph, zweitens

entwirft er entlang metaphysischer Prinzipien Grundzüge einer eigenen christlichen Existenzphilosophie als Lebensweise, drittens ist er in Stil, Selbstverständnis und Methode, sowie hinsichtlich seiner Veröffentlichungsmedien als Schriftsteller und Zeitkritiker einzuordnen. Letzteres ist zu spezifizieren: Haecker sah sich als Einzelgänger, der sich in der Abgrenzung zu verschiedenen philosophischen Systemen, aber auch zu politischen Tendenzen und kultureller Dekadenz definierte. Als literarische Gattung wählte er daher vor allem in seiner frühen Schaffensphase die Satire. Selbst wenn er später eine eigene, positiv gefüllte und aus verschiedenen Denktraditionen genährte Position bezog, verstand er sich weiterhin primär in der Rolle des Bekenners und Anklägers, der sich mit einem prophetischen Auftrag begabt sah und sich einer heute befremdlich klingenden polemischen Sprache bediente.

Diese drei Erkenntnisse beeinflussen den Entwurf eines unter den Kernthemen Person, Geschichte und Kultur extrapolierten christlichen Menschenbilds, das sich im Leben zu bewähren hat. So befindet sich Haeckers Mensch in einer fast tragischen Suchbewegung zwischen dem ruhenden Sein der Übernatur und der positiven und doch defizitären eigenen Natur. Der Vermittlung dieser beiden Pole ist seine leib-seelisch-geistige Existenz ausgesetzt. Hieraus ergibt sich der Vorrang der Metaphysik, die aber innerhalb einer Philosophie der Lebensform existentiell ausbuchstabiert wird und sich somit von ihrer klassischen schultheologischen Form in Neuscholastik und Philosophie abhebt. Geschichte als Ort der Begegnung von Ewigem und Zeitlichem erhält ihren Sinn vom Ewigen und muss aus dieser Perspektive heraus verstanden werden. Sie hat daher immer auch endzeitlichen Charakter. Hier muss sich die Existenz des Menschen bewähren, weshalb er aufgerufen ist, den Kairos zu erkennen und für die Wahrheit Zeugnis abzulegen. Als Mitte und drangsalhafte Einigung von Natur und Übernatur ist der Mensch dazu berufen aus seinen natürlichen Gaben heraus in der Welt zu leben und zu wirken. Dies schließt alle Bereiche des Lebens ein, auch Kunst und Kultur. Als Christ hat er die Fähigkeit, durch Gnade seine natürliche in übernatürliche Kunst zu verwandeln. Hier gebraucht Haecker eine klassisch metaphysische – sozusagen antimoderne – Argumentation, um ein – aus zeitgenössischer Perspektive – modernes Anliegen einer (relativen) Autonomie des Menschen in seinen weltlichen Wirkungsbereichen zu sichern, was zur nächsten These führt: Als Mitarbeiter der Zeitschriften *Der Brenner* und *Das Hochland* und als Autor hat Hacker in den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts Bekanntheit erlangt. Man kann ihn daher einen einflussreichen Vertreter des deutschen Kulturkatholizismus nennen, der weder rein modern noch antimodern, sondern, wie gezeigt wurde, beides zugleich ist. Dieses Ergebnis lässt sich wie eine Folie auf den Definitionsversuch von Kulturkatholizismus – hier als *Renouveau catholique* bezeichnet – bei Wilhelm Kühlmann und Roman Luckscheiter legen.

„Gemeinsam war den Autoren des französischen und des deutschen *Renouveau catholique* die Überzeugung, dass es die Kunst im heraufkommenden Zeitalter des Nihilismus nicht mit den Konzepten des mittlerweile dominierenden Rationalismus und Psychologismus, sondern sehr wohl mit Metaphysik im Sinne der christlichen Botschaft und ihrer angefochtenen geschichtlichen Überlieferung zu tun habe. Dies weniger in Form der theologischen Neuscholastik oder im Anschluss an den päpstlich verordneten ‚Antimodernismus‘ denn vielmehr als Basis anthropologischer, sozialer und historisch-politischer Diagnosen in verschiedensten literarischen Formen. In ihnen wurden die Fragen nach dem oft genug existenziell erfahrenen, ebenso psychisch wie geistig und sprachlich-ästhetisch herausfordernden Zusammenhang größerer geschichtlicher Verschiebungen verhandelt, die sich heute mit dem Begriff der Moderne assoziieren. Zu jener Moderne gehörten, was oft übersehen wird, nicht nur der liberale Laizismus, Positivismus, Subjektivismus und Ästhetizismus, sondern bald auch die dialektisch damit verknüpfte Antimoderne in Gestalt neuer integraler Sinnstiftungen und Leitbilder, unter denen die säkulare politische Neo-Metaphysik der linken und rechten Totalitarismen vernichtende Gewalt gewann. Moderne und Antimoderne verschränkten sich oft genug im Oeuvre eines und desselben Schriftstellers.“¹⁸ Kühlmann und Luckscheiter sind deshalb der Ansicht, dass „der Begriff der Moderne demnach nur dann historisch und literarisch sinnvoll zu verwenden [sei], wenn er sich von einem linearen Progressionsmodell entfernt und die Strömungen der sog. Antimoderne dialektisch in sein Epochenverständnis integriert“¹⁹.

Daran anknüpfend und damit inhaltlich übereinstimmend lautet die SchlussThese: Als Schriftsteller und Zeitkritiker ist Theodor Haecker nur im Kontext der geistigen Landschaft seiner Zeit zu verstehen. Diese ist bestimmt durch die Bemühungen zahlreicher katholischer Intellektueller angesichts der gewaltigen Herausforderungen der Moderne und der Situation eines Anschlussverlusts an dieselbe aufgrund der eigenen Konfession eine eigene katholische, zeitgemäße Position zu finden. Neben Reformulierungsversuchen im theologischen und philosophischen Bereich, die stark vom kirchlichen Modernismusstreit und dessen Auswirkungen beeinflusst waren, ist eine intensive Kulturtätigkeit entstanden, für welche der Begriff *Renouveau catholique* bzw. im deutschen Sprachraum Kulturkatholizismus geprägt wurde. Haecker, der dieser Bewegung zugeordnet werden kann, sieht in den Entwicklungen seiner Zeit eine „Desorientiertheit“ des Menschen begründet. Auf der Basis traditioneller katholischer Metaphysik formuliert er daher ein christliches Menschenbild als Sinnangebot für die existentielle Bewältigung des Lebens. In den Motiven und Methoden findet eine Verschränkung von Moderne und Antimoderne

¹⁸ KÜHLMANN/LUCKSCHEITER, *Moderne und Antimoderne*, 11.

¹⁹ EBD.

statt, insofern er die Moderne und ihre Philosophien und Auswirkungen negativ bewertet und die Lösung in der Wendung zu einer mittelalterlichen *Philosophia perennis* sieht, gleichzeitig aber den Lebensbezug und die Notwendigkeit der vom Subjekt ausgehenden, individuellen Bewältigung der Existenz in Form einer christlichen Existenzphilosophie sowie die kulturell freie Betätigung des Menschen in der Welt fordert.

Literaturverzeichnis

Werkausgabe Haeckers

HAECKER, Theodor: Werke. Bd. 1: Essays aus den Jahren 1917–1944. München 1958.

- Ein Nachwort. In: Werke. Bd. 1. München 1958, 9–88.
- Vorrede zu Satire und Polemik. In: Werke. Bd. 1. München 1958, 89–94.
- Christentum und Kultur. In: Werke. Bd. 1. München 1958, 95–133.
- Über Francis Thompson und Sprachkunst. In: Werke. Bd. 1. München 1958, 135–169.
- Sören Kierkegaard. In: Werke. Bd. 1. München 1958, 171–211.
- Geist und Leben. In: Werke. Bd. 1. München 1958, 213–256.
- Über Humor und Satire. In: Werke. Bd. 1. München 1958, 257–269.
- Prolog. In: Werke. Bd. 1. München 1958, 271–275.
- Dialog über Christentum und Kultur. In: Werke. Bd. 1. München 1958, 321–344.
- Der katholische Schriftsteller und die Sprache. In: Werke. Bd. 1. München 1958, 345–359.
- Dialog über die Satire. In: Werke. Bd. 1. München 1958, 361–380.
- Der Begriff der Wahrheit bei Sören Kierkegaard. In: Werke. Bd. 1. München 1958, 381–431.
- Betrachtungen über Vergil, Vater des Abendlandes. In: Werke. Bd. 1. München 1958, 433–474.
- Christentum und Kunst. In: Werke. Bd. 1. München 1958, 475–498.
- Dialog vom Wunderbaren und vom Nichts. In: Werke. Bd. 1. München 1958, 499–519.
- Die Versuchungen Christi. In: Werke. Bd. 1. München 1958, 521–560.
- Der Buckel Kierkegaards. In: Werke. Bd. 1. München 1958, 561–624.

HAECKER, Theodor: Werke. Bd. 2: Tag- und Nachtbücher. 1939–1945. München 1959.

HAECKER, Theodor: Werke. Bd. 3: Satire und Polemik. Der Geist des Menschen und die Wahrheit. München 1961.

- Satire und Polemik. In: Werke. Bd. 3. München 1961, 9–305.
- Vorrede. In: Werke. Bd. 3. München 1961, 11–18.
- Blei und Kierkegaard. In: Werke. Bd. 3. München 1961, 19–29.
- Die müde Nazarenerseele. In: Werke. Bd. 3. München 1961, 30–35.
- Zu Sören Kierkegaards „Vorworte“. In: Werke. Bd. 3. München 1961, 36–41.
- Aus der Vorrede zu Sören Kierkegaards „Pfahl im Fleisch“. In: Werke. Bd. 3. München 1961, 42–48.
- Aus dem Nachwort zu Sören Kierkegaards „Kritik der Gegenwart“. In: Werke. Bd. 3. München 1961, 49–66.
- Intervallum. In: Werke. Bd. 3. München 1961, 67–70.
- Der Krieg und die Führer des Geistes. In: Werke. Bd. 3. München 1961, 71–195.
- Aus dem „Nachwort“ 1917. In: Werke. Bd. 3. München 1961, 196–231.

HAECKER, Theodor: Versailles. In: Werke. Bd. 3. München 1961, 233–258.

— Nachtrag. In: Werke. Bd. 3. München 1961, 259–266.

— Der Spengler. In: Werke. Bd. 3. München 1961, 267–270.

— Revolution. In: Werke. Bd. 3. München 1961, 271–305.

— Der Geist des Menschen und die Wahrheit. In: Werke. Bd. 3. München 1961, 307–499.

HAECKER, Theodor: Werke. Bd. 4: Was ist der Mensch? Der Christ und die Geschichte. Schöpfer und Schöpfung. München 1965.

— Was ist der Mensch? In: Werke. Bd. 4. München 1965, 9–175.

— Der Christ und die Geschichte. In: Werke. Bd. 4. München 1965, 177–313.

— Schöpfer und Schöpfung. In: Werke. Bd. 4. München 1965, 317–480.

HAECKER, Theodor: Werke. Bd. 5: Vergil. Schönheit. Metaphysik des Fühlens. München 1967.

— Vergil – Vater des Abendlandes. In: Werke. Bd. 5. München 1967, 9–142.

— Schönheit – Ein Versuch. In: Werke. Bd. 5. München 1967, 143–288.

— Metaphysik des Fühlens. Eine nachgelassene Schrift. In: Werke. Bd. 5. München 1967, 289–368.

Weitere Quellen

HAECKER, Theodor: Christentum und Kultur. Aus Anlaß eines Buches. In: Hochland 21 (1923/24) 1, 1–24.

— Christentum und Kunst. In: Hochland 36 (1938/1939) 6, 450–465.

— Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit. München 1913.

— Satire und Polemik. Innsbruck 1922.

— Notizen. In: Der Brenner 8 (1923), 9–19.

— Christentum und Kultur. München 1927.

— Christentum und Kultur. Aus Anlaß eines Buches. In: Ders. (Hg.): Christentum und Kultur. München 1927, 17–66.

— Dialog über Christentum und Kultur. Hellerau 1930.

— Betrachtungen über Vergil Vater des Abendlands. In: Der Brenner 13 (1932), 3–31.

— Chaos der Zeit. In: Hochland 30 (1933) 2, 1–23.

— Was ist der Mensch? In: Hochland 30 (1933) 1, 289–308.

— Schönheit. Ein Versuch. Leipzig 1936.

— Journal in the night. Translated from the German by Alexander Dru. London 1949.

— Tag- und Nachtbücher. 1939–1945. Erste vollständige und kommentierte Ausgabe. Hg. von Hinrich Siefken (Brenner-Studien 9). Innsbruck 1989.

Sekundärliteratur

ACKERMANN, Konrad: Der Widerstand der Monatsschrift Hochland gegen den Nationalsozialismus. München 1965.

AICHER, Otl: Innenseiten des Kriegs. Frankfurt a. M. 1985.

ALBERT, Marcel: Die Benediktinerabtei Maria Laach und der Nationalsozialismus (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 95). Paderborn 2004.

- ARNOLD, Claus: Kleine Geschichte des Modernismus. Freiburg i. Br. 2007.
- AUBERT, Roger: Die Theologie während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. In: Herbert VORGRIMLER/Robert VANDER GUCHT (Hg.): Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt. Bd. 2. Freiburg i. Br. 1969, 7–70.
- BAEUMLER, Alfred: Theodor Haecker – ein Apologet der Kirche. In: Wille und Macht. Führerorgan der nationalsozialistischen Jugend 3 (1935) 20, 2–7.
- BARTH, Karl: Die kirchliche Dogmatik 1. Die Lehre vom Worte Gottes. Teil 1. München ⁶1952.
- BARTMANN, Bernhard: Lehrbuch der Dogmatik. Freiburg i. Br. ⁶1923.
- BAUER, Clemens: Theodor Haecker. In: Werke. Bd. 5. München 1967, 371–412.
- BÄUMLER, Harald: Mit Muth ins Hochland. Regensburg 2009.
- BECKER, Winfried: Karl Muth (1867–1944). In: Hans-Rüdiger SCHWAB (Hg.): Eigensinn und Bindung. Katholische deutsche Intellektuelle im 20. Jahrhundert. 39 Porträts. Kvelaer 2009, 29–48.
- BEHRENBECCK, Sabine: Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole 1923 bis 1945 (Kölner Beiträge zur Nationsforschung 2). Vierow 1996.
- BENDEL, Rainer: Joseph Bernhart (1881–1969). Die Krisis menschlichen Handelns und der Geschichte. In: Hans-Rüdiger SCHWAB (Hg.): Eigensinn und Bindung. Katholische deutsche Intellektuelle im 20. Jahrhundert. 39 Porträts. Kvelaer 2009, 155–174.
- BENJAMIN, Walter: Privilegiertes Denken. Zu Theodor Haeckers „Vergil“. In: Rolf TIEDEMANN/Tillman REXROTH (Hg.): Walter Benjamin. Gesammelte Schriften. Frankfurt a. M., 315–322.
- BERNHART, Joseph: „Davon Jesaja sagt“ (Hodie) (1939). In: Ders.: Zeit-Deutungen. Schriften, Beiträge und bislang unveröffentlichte Vorträge zu Problemen der Politik und Kultur aus den Jahren 1918–1962. Hg. von Manfred Weitlauff und Thomas Groll. Weißenhorn 2007, 120–156.
- Vom Mysterium der Geschichte (1944). In: Ders.: Zeit-Deutungen. Schriften, Beiträge und bislang unveröffentlichte Vorträge zu Problemen der Politik und Kultur aus den Jahren 1918–1962. Hg. von Manfred Weitlauff und Thomas Groll. Weißenhorn 2007, 188–236.
- Zeit-Deutungen. Schriften, Beiträge und bislang unveröffentlichte Vorträge zu Problemen der Politik und Kultur aus den Jahren 1918–1962. Hg. von Manfred Weitlauff und Thomas Groll. Weißenhorn 2007.
- BERNING, Vincent: Geistig-kulturelle Neubesinnung im deutschen Katholizismus vor und nach dem Ersten Weltkrieg. In: Anton RAUSCHER (Hg.): Religiös-kulturelle Bewegungen im deutschen Katholizismus seit 1800 (Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B). Paderborn/München 1986, 47–98.
- BLESSING, Eugen: Theodor Haecker. Gestalt und Werk. Nürnberg 1959.
- Art. Theodor Haecker. In: KNLL 7 (1990), 151–153.
- BRACHTENDORF, Johannes: Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes – Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten. In: Ders. (Hg.): Gott und sein Bild - Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung. Paderborn/Wien u.a. 2000, 155–170.
- BREUNING, Klaus: Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929–1934). München 1969.
- BUSEMANN, Jan Dirk: „Haec pugna verum ipsam religionem tangit.“ Römische Indexkongregation und deutscher Literaturstreit. In: Hubert WOLF/Judith SCHEPERS (Hg.): „In wilder zügelloser Jagd nach Neuem“. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche (Römische Inquisition und Indexkongregation 12). Paderborn 2009, 289–310.
- CORETH, Emerich/KANZIAN, Christian: Beiträge zur christlichen Philosophie. Innsbruck 1999.

- DIEKAMP, Franz: Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. Bd. 2: Die Lehre von der Schöpfung. Die Lehre von der Erlösung durch Jesus Christus. Die Lehre von der Gnade. Münster ²1918.
- EID, Volker: Die Kunst in christlicher Daseinsverantwortung nach Theodor Haecker (Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmatis 4). Würzburg 1968.
- FABER, Eva-Maria: Art. Natur und Gnade. In: LThK³ 7 (2009), 667–671.
- FABER, Richard: Die Verkündigung Vergils. Reich – Kirche – Staat. Zur Kritik der „Politischen Theologie“ (Altertumswissenschaftliche Texte und Studien 4). Hildesheim u.a. 1975.
- Politische Idyllik (Literaturwissenschaft, Gesellschaftswissenschaft 26). Stuttgart 1977.
- FELICETTI-LIEBENFELS, Walter: Theodor Haecker, eine Zeuge der Wahrheit. Zum 70. Geburtstag des Verstorbenen am 4. Juli 1949. In: Schweizer Rundschau 49 (1949/50), 273–277.
- FICKER, Ludwig von: Briefwechsel 1914–1925 (Brenner-Studien 8). Innsbruck 1988.
- FROHSCHAMMER, Jakob: Die römische Index-Congregation und die Freiheit der Wissenschaft. In: Athenäum 1 (1862), 229–355.
- FRÜHWALD, Wolfgang: Katholische Literatur im 19. und 20. Jahrhundert in Deutschland. In: Anton RAUSCHER (Hg.): Religiös-kulturelle Bewegungen im deutschen Katholizismus seit 1800 (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B). Paderborn/München 1986, 9–26.
- Art. Haecker, Theodor. In: LThK³ 4 (2009), 1138.
- FÜRST, Gebhard (Hg.): Theodor Haecker (1879–1945). Verteidigung des Bildes vom Menschen (Hohenheimer Protokolle 55). Stuttgart 2001.
- FUSS, Albert: Der Renouveau catholique und seine Rezeption in Deutschland. In: Anton RAUSCHER (Hg.): Religiös-kulturelle Bewegungen im deutschen Katholizismus seit 1800 (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B). Paderborn/München 1986, 137–167.
- GIACOMIN, Maria Cristina: Zwischen katholischem Milieu und Nation. Literatur und Literaturkritik im Hochland (1903–1918) (Politik- und kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 29). Paderborn 2009.
- GILSON, Etienne: Notion de philosophie chrétienne. In: Bulletin de la Société française de philosophie 31 (1931), 1–45, 437–461.
- GRAF, Friedrich Wilhelm: Moderne Modernisierer, modernitätskritische Traditionalisten oder reaktionäre Modernisten? Kritische Erwägungen zu Deutungsmustern der Modernismusforschung. In: Hubert WOLF (Hg.): Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums. Paderborn/München 1998, 67–106.
- Alter Geist und neuer Mensch. Religiöse Zukunftserwartungen um 1900. In: Ute FREVERT (Hg.): Das neue Jahrhundert. Europäische Zeitdiagnosen und Zukunftsentwürfe um 1900 (Geschichte und Gesellschaft. Sonderheft 18). Göttingen 2000, 185–228.
- GREISINGER, Karl: „Das unverdiente Glück, das ich jetzt habe“. Der Philosoph und Schriftsteller Theodor Haecker starb in Ustersbach. In: Schwäbischer Hauskalender 1996, 110–115.
- GROSCHKE, Robert: Pilgernde Kirche. Mit einer Einführung von Heinrich Fries. Freiburg i. Br. ²1938.
- GRUNEWALD, Michel (Hg.): Le milieu intellectuel catholique en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1871–1963) (Convergences 40). Bern 2006.
- GUARDINI, Romano: Zu Theodor Haeckers Vergilbuch. In: Die Schildgenossen 12 (1932) 2/3, 133–136.
- Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal (Romano Guardini. Werke. Sachbereich Gestalt- und Werkdeutungen). Mainz ⁴1991.

- HALDER, Winfried: Die Wurzeln des Widerstandes. Theodor Haecker in der politischen Landschaft des frühen 20. Jahrhunderts - eine Spurenlese. In: Freiburger Diözesan-Archiv 127 (2007), 105–134.
- HANSSLER, Bernhard: Glauben aus der Kraft des Geistes. Unkonventionelle Wege der Wiederbegegnung mit Augustinus, Benedikt von Nursia, Franziskus von Assisi, Dante, Nikolaus von Kues, Thomas Morus, Blaise Pascal, Johann Adam Möhler, Theodor Haecker. Freiburg i. Br. 1981.
- HANSSLER, Bernhard/SIEFKEN, Hinrich (Hg.): Theodor Haecker. Leben und Werk; Texte Briefe Erinnerungen Würdungen; zum 50. Todestag am 9. April 1995 (Esslinger Studien 15). Sigmaringen 1995.
- HEFELE, Herman: Der Katholizismus in Deutschland. Darmstadt 1919.
- HEINZMANN, Richard: Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken. Stuttgart 1994.
- HESSE, Hermann: Der Begriff des Auserwählten. Von Søren Kierkegaard. Übersetzung und Nachwort von Theodor Haecker. Hellaerau [1917]. In: Vivos voco 1 (1919/1920) 10, 659.
- HIRSCHER, Johann Baptist: Über das Verhältniß des Evangeliums zu der theologischen Scholastik der neuesten Zeit im katholischen Deutschland. Zugleich als Beitrag zur Katechetik. Tübingen 1923.
- HOCKERTS, Hans Günter: Abstand oder Widerstand? Carl Muth und das Hochland im ‚Dritten Reich‘. In: Thomas PITTRÖF (Hg.): Carl Muth und das Hochland (1903–1941) (Rombach-Wissenschaften. Reihe Catholica 4.1). Freiburg i. Br. 2018, 427–443.
- HOHOFF, Curt: Das ‚Hochland‘ und das katholische Deutschland. Eine Erinnerung an die Jahre 1934–1939. In: Paderborner Studien (1982) 3/4, 36–42.
- HONNEFELDER, Ludger: Art. Christliche Philosophie. I. Patristik. In: LThK³ 2 (2006), 1148–1150.
- Art. Christliche Philosophie. IV. Humanismus, Reformation, Spätscholastik, Schul-Ph. In: LThK³ 2 (2006), 1152–1153.
- HOWARD, Thomas: A Question of Conscience. The Excommunication of Ignaz von Döllinger. In: Commonweal 141 (2014) 16. URL: https://www.commonwealmagazine.org/question-conscience?utm_content=buffer19545&utm_medium=social&utm_source=facebook.com&utm_campaign=buffer (besucht am 27. 08. 2018).
- HUMMEL, Karl-Joseph/KISSENER, Michael: Die Katholiken und das Dritte Reich. Kontroversen und Debatten. Paderborn 2009.
- HÜRTE, Heinz: Deutsche Katholiken 1918–1945. Paderborn 1992.
- IMHOFF, Gérard: Theodor Haeckers Kulturkritik in den Tag- und Nachtbüchern. In: Lothar BOSSLE (Hg.): „... aus einer chaotischen Gegenwart hinaus ...“. Gedenkschrift für Hermann Kunisch. Paderborn 1996, 113–128.
- JÜSSEN, Gabriel: Art. Christliche Philosophie. III. Mittelalterliche Scholastik, Neuscholastik. In: LThK³ 2 (2006), 1151–1152.
- KAMPMANN, Theoderich: Zur Frage Kunst und Christentum. Eine Erwiderung. In: Hochland 36 (1938/1939) 5, 384–396.
- Theodor Haecker. In: Ders. (Hg.): Gelebter Glaube. Zwölf Porträts. Warendorf 1957, 37–58.
- KANY, Roland: Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu „De trinitate“ (Studien und Texte zu Antike und Christentum 22). Tübingen 2004.
- KAUFMANN, Franz-Xaver/METZ, Johann Baptist: Zukunftsfähigkeit. Freiburg i. Br. 1987.
- KIERKEGAARD, Søren: Die Tagebücher 1834–1855. Auswahl und Übertragung von Theodor Haecker. Leipzig² 1941.
- KLEUTGEN, Joseph: La philosophie scolastique. Paris 1868.
- KNAB, Jakob: „Eine Bibliothek, das ist ja eine Art Biographie“. Die religiösen Mentoren der Weißen Rose. In: Detlef BALD/Jakob KNAB (Hg.): Die Stärkeren im Geiste. Zum christlichen Widerstand der Weißen Rose. Essen 2012, 46–64.
- KNOOP-GRAF, Anneliese: Willi Graf. Briefe und Aufzeichnungen. Frankfurt a. M. 1988.

- KONSTANTINOVIC, Zoran: Das reine diarische Ich. Zu Theodor Haeckers „Tag- und Nachtbüchern 1939–1945“. In: Walter METHLAGL/Eberhard SAUERMANN (Hg.): Untersuchungen zum „Brenner“. Festschrift für Ignaz Zangerle zum 75. Geburtstag. Salzburg 1981, 229–241.
- KREBS, Engelbert: Dogma und Leben. Die kirchliche Glaubenslehre als Wertquelle für das Geistesleben (Katholische Lebenswerte). Paderborn 1921.
- KREUZER, Michael: Theodor Haecker. Schriftsteller, Philosoph, katholischer Denker (1879–1945). Ustersbach 1995.
- KÜHLMANN, Wilhelm/LUCKSCHEITER, Roman (Hg.): Moderne und Antimoderne. Der „Renouveau catholique“ und die deutsche Literatur. Beiträge des Heidelberger Colloquiums vom 12. bis 16. September 2006 (Rombach-Wissenschaften. Reihe Catholica 1). Freiburg i. Br. 2008.
- KUSCHEL, Karl-Joseph: Art. Literatur III. Literatur und Religion. In: LThK³ 6 (2006), 965.
- LANGER, Michael: Theodor Haecker (1879–1945). In: Emerich CORETH/Walter M. NEIDL/Georg PFLIGERSDORFER (Hg.): Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Band 3: Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert. Graz 1990, 216–225.
- LIEVENBRÜCK, Ursula: Zwischen donum supernaturale und Selbstmitteilung Gottes. Die Entwicklung des systematischen Gnadentraktats im 20. Jahrhundert (Studien zur Theologie, Ethik und Philosophie 1). Münster 2014.
- Theologische Anthropologie. In: Thomas MARSCHLER/Thomas SCHÄRTL (Hg.): Dogmatik heute. Regensburg 2018, 173–230.
- MANN, Thomas: Tagebücher 1933–1934. Frankfurt a. M. 1977.
- MARSCHLER, Thomas: Karl Eschweiler (1886–1936). Theologische Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 9). Regensburg 2011.
- MÄRZ, Fritz: „Ich lebe unter einer Wolke ...“. Erinnerungen an Theodor Haecker anlässlich seines 50. Todestages. In: Heimatverein für den Landkreis Augsburg e.V. 24. Jahresbericht (1993/1994), 201–223.
- MASSER, Karin: Theodor Haecker - Literatur in theologischer Fragestellung (Europäische Hochschulschriften 01 904). Frankfurt a. M. u.a. 1986.
- MAYR, Florian: Theodor Haecker. Eine Einführung in sein Werk (Politik- und kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 13). Paderborn/München u.a. 1994.
- MCCOOL, Gerald: The Neo-Thomists (Marquette Studies in Philosophy 3). Milwaukee 1994.
- MERLIO, Gilbert: Carl Muth et la revue Hochland. Entre catholicisme culturel et catholicisme politique. In: Michel GRU-NEWALD (Hg.): Le milieu intellectuel catholique en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1871–1963) (Convergences 40). Bern 2006, 191–208.
- METHLAGL, Walter: Theodor Haecker und „Der Brenner“. In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch NF 19 (1978), 199–216.
- MÜLLER-DOLDI, Arthur: Ein „kleines Männchen“ in Ustersbach. Theodor Haecker wiederentdecken. In: Ebbes 2 (1994), 10.
- MÜLLER-ERB, Rudolf: Zur Frage Kunst und Christentum. In: Hochland 36 (1938/1939) 2, 128–144.
- MÜNCH, Franz Xaver: Grundsätzliches zu den Salzburger Hochschulwochen. In: Der Katholische Gedanke 6 (1933), 11–24.
- MUTH, Carl: Steht die Katholische Belletristik auf der Höhe der Zeit? Eine litterarische Gewissensfrage. Mainz/Kirchheim 1898.
- NEUMANN, Veit: Die Theologie des Renouveau catholique. Glaubensreflexion französischer Schriftsteller in der Moderne am Beispiel von Georges Bernanos und François Mauriac (Regensburger Studien zur Theologie 65). Frankfurt a. M./München 2007.

- NEWMAN, John Henry: Philosophie des Glaubens. München 1921.
— Die Kirche und die Welt. Predigten. Leipzig ²1940.
- NIPPERDEY, Thomas: Nachdenken über die deutsche Geschichte. Essays. München 1986.
- NISSEN, Benedikt: Der Rembrandtdeutsche. Freiburg i. Br. 1927.
- OEXLE, Otto: Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne. Göttingen 1996.
- OTT, Hugo: Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt a. M. 1988.
- PASCAL, Blaise: Gedanken. Kommentar von Eduard Zwierlein (Suhrkamp-Studienbibliothek 20). Berlin 2012.
- PAULY, Wolfgang: Theologien im 20. Jahrhundert. In: Ders. (Hg.): Geschichte der christlichen Theologie. Darmstadt 2008, 197–229.
- PEITZ, Detlef: Die Anfänge der Neuscholastik in Deutschland und Italien (1818–1870). Bonn 2006.
- PIEPER, Josef: Thomas a Creatore. In: Hochland 35 (1938) 2, 89–104.
- PITTRÖF, Thomas (Hg.): Literarischer Katholizismus als Forschungsaufgabe. Umriss eines Forschungsprogramms (Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 48). Berlin 2007.
- (Hg.): Carl Muth und das Hochland (1903–1941) (Rombach-Wissenschaften. Reihe Catholica 4.1). Freiburg i. Br. 2018.
- Das Gesicht der Zeitschrift Hochland (1930). Ein Rundfunkgespräch am Berliner Sender zwischen dem Herausgeber Professor Karl Muth, Dr. Friedrich Fuchs von der Hochland-Redaktion und Dr. Otfried Eberz, München. In: Thomas PITTRÖF (Hg.): Carl Muth und das Hochland (1903–1941) (Rombach-Wissenschaften. Reihe Catholica 4.1). Freiburg i. Br. 2018, 235–251.
- Drei Thesen zur modernitätshistorischen Einordnung des Hochland der Zwischenkriegszeit. In: Ders. (Hg.): Carl Muth und das Hochland (1903–1941) (Rombach-Wissenschaften. Reihe Catholica 4.1). Freiburg i. Br. 2018, 253–266.
- POHLE, Joseph: Lehrbuch der Dogmatik. Bd. 1: Allgemeine Gotteslehre. Trinitätslehre. Schöpfungslehre. Paderborn ⁷1920.
- POULAT, Émile: Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: La „Sapinière“ (1909–1921). Tournai 1969.
- PRIBILLA, Max: Kulturwende und Katholizismus. In: Stimmen der Zeit 104 (1924), 259–278.
- PRZYWARA, Erich: Integraler Katholizismus. In: Ders.: Ringen der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922–1927. Augsburg 1929, 133–145.
- Humanitas. Der Mensch gestern und morgen. Nürnberg 1952.
- Katholische Krise. Düsseldorf 1967.
- RAFFELT, Albert: Die Erneuerung der katholischen Theologie. In: Jean Marie MAYEUR (Hg.): Die Geschichte des Christentums. Geschichte – Politik – Kultur. Bd. 12: Erster und Zweiter Weltkrieg, Demokratien und totalitäre Systeme (1914–1958). Freiburg i. Br. 2010, 216–237.
- RAHNER, Karl: Rez. zu Schmaus: Katholische Dogmatik. Bd. 2. In: Zeitschrift für katholische Theologie 63 (1939), 226–229.
- Chancen des Glaubens. Freiburg i. Br. 1971.
- RAUSCHER, Anton (Hg.): Religiös-kulturelle Bewegungen im deutschen Katholizismus seit 1800 (Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B). Paderborn/München 1986.
- RUSTER, Thomas: Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik. Paderborn/München ²1997.

- SADLER, Gregory: The 1930s Christian Philosophy Debates. *Bibliografica Tematica*. In: *Acta Philosophica* 21 (2012) 2, 393–406.
- Christian Philosophy. The 1930s French Debates. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. A Peer-Reviewed Academic Resource. URL: <https://www.iep.utm.edu/chri1930/> (besucht am 27. 08. 2018).
- SCHELER, Max: *Gesammelte Werke 2. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Bonn 2000.
- SCHMAUS, Michael: *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus (Münsterische Beiträge zur Theologie 11)*. Münster 1927.
- *Katholische Dogmatik. Bd. 2: Schöpfung und Erlösung*. München 1938.
- SCHMID, Alois von: *Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus in neuester und in gegenwärtiger Zeit*. München 1862.
- SCHMIDINGER, Heinrich: Zur Geschichte des Begriffs ‚christliche Philosophie‘. In: Emerich CORETH/Walter M. NEIDL/Georg PFLIGERSDORFER (Hg.): *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Band 1: Neue Ansätze im 19. Jahrhundert*. Graz 1987, 29–45.
- ‚Scholastik‘ und ‚Neuscholastik‘ – Geschichte zweier Begriffe. In: Emerich CORETH/Walter M. NEIDL/Georg PFLIGERSDORFER (Hg.): *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Band 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe*. Graz 1988, 23–53.
- Der Streit um die christliche Philosophie in seinem Zusammenhang. In: Emerich CORETH/Walter M. NEIDL/Georg PFLIGERSDORFER (Hg.): *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Band 3: Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert*. Graz 1990, 23–48.
- Max Scheler (1874–1928) und sein Einfluss auf das katholische Denken. In: Emerich CORETH/Walter M. NEIDL/Georg PFLIGERSDORFER (Hg.): *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Band 3: Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert*. Graz 1990, 89–111.
- Art. Neuscholastik. In: *HWPh* 6 (1980), 769–774.
- SCHMIDT, Susanne: Art. Literatur II. Konfessionelle Literatur-Geschichte. In: *LThK*³ 4 (2009), 964–965.
- SCHMIEDL, Joachim: Der katholische Aufbruch der Zwischenkriegszeit und die Stimmen der Zeit. In: Michel GRUNEWALD (Hg.): *Le milieu intellectuel catholique en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1871–1963) (Convergences 40)*. Bern 2006, 231–254.
- SCHNARWILER, Walter: *Theodor Haeckers christliches Menschenbild*. Frankfurt a. M. 1962.
- SCHOLL, Hans/SCHOLL, Sophie: *Briefe und Aufzeichnungen*. Hg. von Inge Jens. Frankfurt a. M. ⁹2005.
- SCHÜLER, Barbara: „Geistige Väter“ der „Weißen Rose“. Carl Muth und Theodor Haecker als Mentoren der Geschwister Scholl. In: Rudolf LILL (Hg.): *Hochverrat? Neue Forschungen zur „Weißen Rose“ (Porträts des Widerstands 1)*. Konstanz 1999, 101–128.
- „Im Geiste der Gemordeten ...“. Die „Weiße Rose“ und ihre Wirkung in der Nachkriegszeit (Politik- und kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 19). Paderborn u.a. 2000.
- SETZWEIN, Bernhard: Horchen und wachen für die Wahrheit. Widerstand im Tagebuch: Theodor Haeckers Münchner Nacharbeit. In: *Unser Bayern* 47 (1998) 5, 34–36.
- SIEBENROCK, Roman: Zäsur: Neuscholastik, Antimodernismus. In: Gregor Maria HOFF/Ulrich KÖRTNER (Hg.): *Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse, Akteure, Wissensformen*. Stuttgart 2012, 185–197.
- SIEFKEN, Hinrich (Hg.): *Theodor Haecker. 1879–1945; [für die Ausstellung vom 14. April – 30. Juli 1989 im Schiller-Nationalmuseum Marbach am Neckar und von September bis Oktober 1989 im Brenner-Archiv der Universität in Innsbruck; mit einem Verzeichnis der ausgestellten Stücke als Beilage] (Marbacher Magazin)*. Marbach a. N. 1989.

-
- (Hg.): Die Weiße Rose. Student Resistance to National Socialism 1942/1943. Forschungsergebnisse und Erfahrungsberichte (University of Nottingham Monographs in the Humanities 7). Nottingham 1991.
 - Die Weiße Rose und Theodor Haecker. Widerstand im Glauben. In: Ders. (Hg.): Die Weiße Rose. Student Resistance to National Socialism 1942/1943. Forschungsergebnisse und Erfahrungsberichte (University of Nottingham Monographs in the Humanities 7). Nottingham 1991, 117–146.
 - Theodor Haecker Tag- und Nachtbücher 1939–1945. Diaries from the Dark Ages. In: Janet WHARTON (Hg.): German Politics and Society from 1933 to the Wende. Nottingham 1992, 7–25.
 - Theodor Haecker heute. In: Christophorus 40 (1995) 2, 64–72.
 - Leben und Werk des christlichen Essayisten Theodor Haecker. Eine Einführung. In: Gebhard FÜRST (Hg.): Theodor Haecker (1879–1945). Verteidigung des Bildes vom Menschen (Hohenheimer Protokolle 55). Stuttgart 2001, 17–42.
 - Totalitäre Erfahrung aus der Sicht eines christlichen Essayisten. Theodor Haecker in München. In: Gebhard FÜRST (Hg.): Theodor Haecker (1879–1945). Verteidigung des Bildes vom Menschen (Hohenheimer Protokolle 55). Stuttgart 2001, 95–123.
 - Totalitäre Erfahrungen aus Sicht eines christlichen Essayisten. Theodor Haecker im Dritten Reich. In: Frank-Lothar KROLL (Hg.): Die totalitäre Erfahrung. Deutsche Literatur und Drittes Reich (Literarische Landschaften 5). Berlin 2003, 117–151.
 - Begegnungen und Entdeckungen auf dem Weg von Theodor Haecker zur Weißen Rose. In: Detlef BALD/Jakob KNAB (Hg.): Die Stärkeren im Geiste. Zum christlichen Widerstand der Weißen Rose. Essen 2012, 167–187.
- SONTHEIMER, Kurt: Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. München 1962.
- STIEG, Gerald: Der Brenner und die Fackel. Ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte von Karl Kraus (Brenner-Studien 3). Salzburg 1976.
- TRACK, Joachim: Art. Analogie. In: TRE 2 (1978), 625–650.
- TROELTSCH, Ernst: Katholizismus und Reformismus. In: Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik 2 (1908), 15–26.
- TUCHOLSKY, Kurt (Peter Panther): So verschieden ist es im menschlichen Leben! In: Die Weltbühne 27 (1931), 542–543.
- UNTERBURGER, Klaus: Für Familie, Staat und Religion. Der Antimodernismus Umberto Benignis (1862–1934) zwischen Papst Pius X. und Benito Mussolini. In: Hubert WOLF/Judith SCHEPERS (Hg.): „In wilder zügelloser Jagd nach Neuem“. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche (Römische Inquisition und Indexkongregation 12). Paderborn u.a. 2009, 377–406.
- Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution „Deus scientiarum Dominus“ und die Reform der Universitätstheologie. Freiburg i. Br. 2010.
- VIEREGG, Hildegard: Theodor Haecker und die Weiße Rose. „Wohin sollen wir denn gehen?“ - Die Studenten der Weißen Rose unter dem Einfluss Theodor Haeckers. In: Gebhard FÜRST (Hg.): Theodor Haecker (1879–1945). Verteidigung des Bildes vom Menschen (Hohenheimer Protokolle 55). Stuttgart 2001, 51–73.
- Theodor Haecker. Christliche Existenz im totalitären Staat. In: Hans-Rüdiger SCHWAB (Hg.): Eigensinn und Bindung. Katholische deutsche Intellektuelle im 20. Jahrhundert. 39 Porträts. Kevelaer 2009, 117–135.
- WALTER, Peter: Die deutschsprachige Dogmatik zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien untersucht am Beispiel der Ekklesiologie. Anhang: Die Lehrstuhlinhaber für Apologetik/Fundamentaltheologie und Dogmatik im deutschsprachigen Raum zwischen den Vatikanischen Konzilien (nach Vorarbeiten von Anke Dadder und Dirk Lüdecke erstellt von Dorothea Nebel). In: Hubert WOLF (Hg.): Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3). Paderborn 1999, 129–230.

- WALTER, Peter: Art. Neuscholastik, Neothomismus. In: LThK³ 7 (1998), 779–782.
- WEINERT, Hermann: Art. Renouveau catholique. In: RGG³ 5 (1961), 1065–1066.
- WEISS, Konrad: „Die Tränen der Dinge“. Theodor Haecker und sein Vergil-Buch (1932). In: Ludo VERBEECK (Hg.): Literarische und zeitkritische Aufsätze von Konrad Weiss II. In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch NF 12 (1971) 293–350, 315–319.
- WEISS, Otto: Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte. Regensburg 1995.
- Rechtskatholizismus in der Ersten Republik. Zur Ideenwelt der österreichischen Kulturkatholiken 1918–1934 (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 17). Frankfurt a. M. 2007.
- Kulturkatholizismus. Katholiken auf dem Weg in die deutsche Kultur 1900–1933. Regensburg 2014.
- Aufklärung – Modernismus – Postmoderne. Das Ringen der katholischen Theologie um eine zeitgemäße Glaubensverantwortung. Regensburg 2017.
- Carl Muth und seine Redakteure. Von Max Ettlinger (1908–1917) und Konrad Weiß (1905–1920) über Friedrich Fuchs (1920–1935) bis Franz Josef Schöningh (1935–1960) und Karl Schaezler (1925–1966). In: Thomas PITTROF (Hg.): Carl Muth und das Hochland (1903–1941) (Rombach-Wissenschaften. Reihe Catholica 4.1). Freiburg i. Br. 2018, 127–165.
- Art. Neuscholastik. In: RGG⁴ 6 (2003), 246–248.
- WEISS, Otto u.a. (Hg.): Kulturen, Mentalitäten, Mythen. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Paderborn 2004.
- WHITMAN, Sidney: Das kaiserliche Deutschland. Berlin² 1890.
- WILDFEUER, Armin: Art. Christliche Philosophie. V. 18./19. Jahrhundert. In: LThK³ 2 (2006), 1153–1154.
- WÖHR, Karl: Dr. Rudolf Müller-Erb – Ein ungewöhnlicher Anreger, Bildner und Verwandter. In: Ellwanger Jahrbuch 29 (1981/1982), 198–220.
- WOLF, Hubert (Hg.): Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums. Paderborn/München 1998.
- ZANGERLE, Ignaz: Zeit und Stunde. Der geistesgeschichtliche Weg des ‚Brenner‘. In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch NF 19 (1978), 189–198.
- ZANKEL, Sönke: Mit Flugblättern gegen Hitler. Der Widerstandskreis um Hans Scholl und Alexander Schmorell. Köln 2008.
- ZECHMEISTER, August u.a.: Abschied von Theodor Haecker. In: Der Brenner 16 (1946), 249–273.
- ZUR GUNTZEN, Dieter: Art. Literatur und Religion V. Reformation bis Gegenwart. In: TRE 21 (1991), 280–294.

Autorenregister

Ackermann, Konrad, 14, 79, 94
Aicher, Otl, 105, 259, 262
Albert, Marcel, 93
Arnold, Claus, 13, 35, 36, 41–45
Aubert, Roger, 65, 66, 68, 70, 276

Bäumler, Harald, 79
Baeumler, Alfred, 253
Barth, Karl, 57
Bartmann, Bernhard, 140–142
Bauer, Clemens, 12, 240, 246
Becker, Winfried, 79
Behrenbeck, Sabine, 261
Bendel, Rainer, 193
Benjamin, Walter, 10, 253
Bernhart, Joseph, 193–200
Berning, Vincent, 13, 73, 91, 100
Blessing, Eugen, 10, 254
Brachtendorf, Johannes, 168
Breuning, Klaus, 262
Busemann, Jan Dirk, 82

Coreth, Emerich, 53, 58

Diekamp, Franz, 138–140

Eid, Volker, 10, 240

Fürst, Gebhard, 97

Faber, Eva-Maria, 59
Faber, Richard, 94
Felicetti-Liebenfels, Walter, 98
Ficker, Ludwig von, 75
Frühwald, Wolfgang, 13, 75, 77–79, 254
Frohschammer, Jakob, 29
Fuß, Albert, 13, 74, 91

Giacomin, Maria Cristina, 14, 79, 85, 93
Gilson, Etienne, 52
Graf, Friedrich Wilhelm, 35, 37, 38, 89, 90
Greisinger, Karl, 98
Grosche, Robert, 248
Grunewald, Michel, 13
Guardini, Romano, 10, 156, 164, 165

Hürten, Heinz, 14, 92
Haecker, Theodor, 9, 10, 12, 97, 99–107, 109–132, 142, 160–163, 166, 171–191, 205–223, 225, 229–235, 240–251, 253–255, 258–267
Halder, Winfried, 10, 12
Hanssler, Bernhard, 12, 97, 98
Hefe, Herman, 89
Heinzmann, Richard, 116
Hesse, Hermann, 10
Hirscher, Johann Baptist, 29
Hockerts, Hans Günter, 94
Hohoff, Curt, 100

Honnefelder, Ludger, 47, 48

Howard, Thomas, 38

Hummel, Karl-Joseph, 14

Imhoff, Gérard, 103

Jüssen, Gabriel, 48

Kühlmann, Wilhelm, 13, 73–75, 279

Kampmann, Theoderich, 98, 225, 240

Kany, Roland, 166, 167

Kanzian, Christian, 53, 58

Kaufmann, Franz-Xaver, 21

Kierkegaard, Søren, 163

Kißener, Michael, 14

Kleutgen, Joseph, 54

Knab, Jakob, 106

Knoop-Graf, Anneliese, 105, 157

Konstantinovic, Zoran, 103

Krebs, Engelbert, 64, 65

Kreuzer, Michael, 98

Kuschel, Karl-Joseph, 74

Langer, Michael, 98

Lievenbrück, Ursula, 17, 133

Luckscheiter, Roman, 13, 73–75, 279

März, Fritz, 98

Müller-Doldi, Arthur, 98

Müller-Erb, Rudolf, 225–229

Münch, Franz Xaver, 87

Mann, Thomas, 10

Marschler, Thomas, 66, 88, 93

Masser, Karin, 10, 11

Mayr, Florian, 10, 11, 239, 243, 249, 253

McCool, Gerald, 59–61

Merlio, Gilbert, 13, 93, 94

Methlagl, Walter, 14, 75, 82, 83

Metz, Johann Baptist, 21

Muth, Carl, 78

Neumann, Veit, 13

Newman, John Henry, 100, 187, 259

Nipperdey, Thomas, 22, 24

Nissen, Benedikt, 85

Oexle, Otto, 262

Ott, Hugo, 12

Pascal, Blaise, 163–165

Pauly, Wolfgang, 17, 70

Peitz, Detlef, 27–30

Pieper, Josef, 151

Pittrof, Thomas, 14, 79, 91–93, 100

Pohle, Joseph, 135, 137, 138

Poulat, Émile, 43

Pribilla, Max, 87

Przywara, Erich, 88, 247–249

Raffelt, Albert, 63, 64, 66–71

Rahner, Karl, 69, 134

Rauscher, Anton, 13

Ruster, Thomas, 14, 15, 21, 67, 85, 239, 254, 273–276

Sadler, Gregory, 55, 57, 60

Schüler, Barbara, 74, 80, 105, 254

Scheler, Max, 164

Schmaus, Michael, 143–156, 162, 166, 167

Schmid, Alois von, 29

Schmidinger, Heinrich, 27, 29, 30, 32, 33, 48–58, 60, 88, 250

- Schmidt, Susanne, 74
Schmiedl, Joachim, 13, 85
Schnarwiler, Walter, 10, 11, 209, 239
Scholl, Hans, 105
Scholl, Sophie, 105
Setzwein, Bernhard, 98
Siebenrock, Roman, 27
Siefken, Hinrich, 11, 12, 97, 99, 101, 103–106, 171, 239, 254, 258, 259, 266
Sontheimer, Kurt, 262
Stieg, Gerald, 100

Track, Joachim, 243, 244
Troeltsch, Ernst, 44
Tucholsky, Kurt (Peter Panther), 10, 253
Unterburger, Klaus, 28, 30–33, 40, 41, 43, 44

Vieregg, Hildegard, 97, 98, 106, 254

Wöhr, Karl, 225
Walter, Peter, 28, 37
Weinert, Hermann, 74
Weiß, Konrad, 253
Weiß, Otto, 12, 15, 22–25, 28, 37, 39–41, 73, 75–93, 225
Whitman, Sidney, 76
Wildfeuer, Armin, 49, 51
Wolf, Hubert, 13

Zangerle, Ignaz, 75, 255
Zankel, Sönke, 106, 254, 268
Zechmeister, August, 98, 107
Zur Guntzen, Dieter, 74